Introducción al Nuevo Testamento

Everett F. Harrison

Introducción al

NUEVO TESTAMENTO

por

EVERETT F. HARRISON

Decano de los profesores de Nuevo Testamento del
Seminario Teológico Fulíer Pasadena,
California, EE. UU.

Traducido por Norberto Wolf

SUBCOMISIÓN LITERATURA CRISTIANA
déla
IGLESIA CRISTIANA REFORMADA
Grand Rapids, Michigan
EE. UU.

INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

Título del original en inglés:
INTRODUCTION TO THE NEW TESTAMENT
Publicado por William B. Eerdman Publishing Company
Grand Rapids, Michigan
La versión castellana es publicada con el debido permiso.

Publicado por la SUBCOMISIÓN LITERATURA CRISTIANA
déla
IGLESIA CRISTIANA REFORMADA Grand Rapids, Michigan EE. UU.

Distribuido por:

T.E.L.L.
Apartado Postal 28 Jenison, Michigan 49428

PREFACIO

Después de haber enseñado Introducción al Nuevo Testamento durante veinticinco años, fui llevado a preparar este libro primordialmente para ayudar a mis alumnos, que se estaban cansando de tomar notas diligentemente día tras día en el aula. Quizá otros estudiantes puedan también hallarlo útil como medio de familiarizarse con las varias líneas de investigación que son afines a una introducción al Nuevo Testamento. Se ha hecho un esfuerzo para poner al día la información respecto a los libros y periódicos en circulación al presente, pero sin pretensión de que la lista presentada sea completa, puesto que el área a cubrir es demasiado vasta. Las breves bibliografías al fin de los capítulos servirán al estudiante que desee profundizar su análisis de las diferentes materias.

Ciertos asuntos han sido dejados de lado, no porque carezcan de importancia intrínseca, sino porque no pareció posible o conveniente incluirlos. Por ejemplo, no hay una sección dedicada a la inspiración del Nuevo Testamento en razón de que ello pertenece más bien a los prolegómenos de la teología sistemática. Una visión panorámica de la crítica histórica del Nuevo Testamento hubiese sido útil, pero hubiera hecho indebidamente extensa la presente obra. Parte de dicho material se halla incluida incidentalmente en la consideración de diferentes libros del Nuevo Testamento.

Merece un agradecimiento especial mi colega, el Profesor George Eldon Ladd, por las útiles sugerencias que hiciera durante su lectura de la mayor parte del manuscrito.

EVERETT F. HARRISON

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES

SEGUNDA PARTE

EL IDIOMA DEL NUEVO TESTAMENTO

TERCERA PARTE

CRITICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

CUARTA PARTE

EL CANON

QUINTA PARTE

LA LITERATURA DEL NUEVO TESTAMENTO

LISTA DE ABREVIATURAS

BA—*Biblical Archeologist*
EiRL—Bulletin of the John Rylands Library
RS—Bibliotheca Sacra
CGTC—*Cambridge Greek Testament Commentary*
DSS—Dead Sea Scrolls
EB—*Encyclopedia Bíblica*
EQ—*Evangelical Quarterly*
ET—*Expository Times*
HDB—Hasting's Dicíionary of the Bible
HE— *The Ecclesiastical History of Eusebius*
HNTC—*Harper's New Testament Commentaries*
HTS—*Harvard Theological Studies*
HZNT—*Handbuch zum Neuen Testament*
IB—*Interpretéis Bible*
ICC—*International Critical Commentary*
IDB—*Interpretéis Dictionary of the Bible*
ISBE—*International Standard Bible Encyclopedia*
JBL—*Journal of Biblical Literature*
JR—*Journal of Religión*
JTS—*Journal of Theological Studies*
KJV—King James Versión
LCL—*Loeb Classical Library*
LXX—La Septuaginta, traducción Griega del Antiguo Testamento
MNTC—*Moffat New Testament Commentary*
NBD—*New Bible Dictionary*
NIC—*New International Commentary*
NTD—*Das Neue Testament Deutsch*
NTS—*New Testament Studies*
RSV—Revised Standard Versión
ST—Studia Theologica
TEC—Tynda/e Bible Commentaries
TCERK—*Twentieth Century Encyclopaedia of Religious Knowledge*
THZNT—*Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*
WC— *Westminster Commentaries*
WTJ— *Westminster Theological Journal*
ZNTW—*Zeitschrift für die neuentestamentliche Wissenschaft*
ZTK—*Zeitschrift für Theologie and Kirche*

PRIMERA PARTE ANTECEDENTES

Capítulo 1

ANTECEDENTES

AL DEFINIR LOS LIMITES APROPIADOS DENTRO DE LOS QUE EL ESTUDIANTE DEL Nuevo Testamento debe moverse en sus investigaciones, está demás decir que los libros que constituyen el Nuevo Testamento deben ocupar el lugar central. Pero ninguna evaluación de estos documentos que ignore su medio circundante puede ser considerada adecuada. En consecuencia, uno debe retrotraerse hasta el período intertestamentario, al menos hasta la época macabea, o mejor aun hasta la restauración del cautiverio babilónico, para entender la situación presupuesta por los Evangelios y por el libro de Hechos. El Antiguo Testamento termina con Israel bajo el gobierno persa; el Nuevo Testamento comienza con la nación bajo el dominio de Roma. Leemos de sacerdotes principales, sinagogas, doctores de la ley, fariseos, saduceos, herodianos, del concilio o sanedrín, y de una amplia dispersión de los judíos. Todo esto requiere explicación para quien sólo está familiarizado con la historia del Antiguo Testamento.

Del mismo modo, uno no puede ignorar el período patrístico de la iglesia antigua, puesto que sus líderes hicieron referencia al texto del Nuevo Testamento, frecuentemente con citas. Sus alusiones a varios libros del Nuevo Testamento son útiles en el estudio del canon, llevándonos hasta

las cercanías del año 400 después de Cristo. Si el Nuevo Testamento no es examinado en forma aislada, es necesario incluir en su consideración un período de varios siglos anteriores y posteriores a su composición.

Es conveniente considerar el material antecedente desde la perspectiva histórica, institucional y literaria del pueblo judío. Estos tres están estrechamente vinculados, en especial los primeros dos, pero es ventajoso estudiarlos por separado.

LA HISTORIA

I. *El período persa*. Durante la cautividad babilónica Judá experimentó un cambio de señores, debido a la conquista medo persa de Babilonia. La restauración a Palestina fue hecha posible por la cooperación de Ciro y fue inspirada por el liderazgo de tres hombres: Zorobabel en la reconstrucción del templo, Esdras en el establecimiento de la ley de Moisés como constitución de la renovada comunidad, y Nehemías en la reconstrucción de los muros de Jerusalén y en el reavivamiento de la vida económica y espiritual del pueblo.[1] Sólo una porción relativamente pequeña de la nación regresó a la tierra de sus padres, si bien éstos pueden ser considerados el elemento más piadoso. Se habían percatado de la insensatez de la idolatría y estaban decididos a no sucumbir en lo futuro ante este pecado, no sea que deban sufrir como lo habían hecho sus padres.

Sin embargo, la edificación de una comunidad con fuertes baluartes religiosos no resultó fácil. A pesar del pacto de servir al Señor y obedecer la ley de Moisés (Esd. 10), el pueblo iba cayendo en la negligencia del culto y del pago de los diezmos. La santidad del sábado era descuidada como también lo era la prohibición de los matrimonios mixtos (Neh. 13). En la época de Malaquías los sacerdotes se hicieron merecedores de severas censuras por su corrupción e independencia. Una causa parcial de la declinación fue el resentimiento de la población mixta y no israelita de Palestina en contra del intento de reconstituir la nación de Israel sobre una base purista. Estos hicieron todo lo que pudieron para obstaculizar dicho esfuerzo. La renuencia de los judíos al permitir que los samarita-nos participasen en la reconstrucción del templo (Esd. 4:1-2) produjo un profundo antagonismo, que se refleja en el Nuevo Testamento, y que llevó al establecimiento del culto cismático en el monte Gerizim mencionado en Juan 4.

Ya que los persas no estaban dispuestos a tolerar la restauración del reinado davídico después de la experiencia con Zorobabel, el oficial de más alto rango era el sumo sacerdote, quien era responsable, de un modo general, ante el gobernador persa. El resultado final de este ordenamien-

[1] Ciertos eruditos piensan que Nehemias precedió a Esdras.

to fue el de introducir una veta política y secular en un oficio que, históricamente, había sido de carácter sacerdotal.

II. *El período alejandrino* (332-301 a.C.). Después de la batalla de Isos y de la retirada de Darío hacia el este, Alejandrino se movilizó para asegurarse de la sumisión de Siria, Palestina y Egipto antes de enfrentar nuevamente a su adversario persa en el campo de batalla. Todo el Levante fue profundamente afectado por este hombre y sus logros. Siguiendo los pasos de su padre Felipe de Macedonia como guerrero, y el consejo de su maestro principal, el filósofo Aristóteles, Alejandro superó a ambos en el sentido de que demostró ser un genio militar más grande que su padre y que en algunas de sus ideas fue más allá de la visión de su maestro. Su meta militar inmediata fue vengar la invasión persa bajo Jer-jes, pero su propósito a largo alcance era cultural: helenizar el oriente. Filósofos y científicos le acompañaron en sus campañas. Colonizadores de origen griego llegaron inmediatamente después del paso de sus ejércitos. Alejandro hizo un decidido esfuerzo por salvar la brecha entre occidente y oriente, entre griego y bárbaro, esfuerzo que quedó simbolizado en la elevación de los conquistados persas a altos cargos administrativos y en sus matrimonios con mujeres orientales.

La llegada de Alejandro a Palestina significó que esta zona estratégica comenzó a ser expuesta al proceso de helenización, lo que contribuyó mucho a neutralizar la nación en años posteriores. Pero su control sobre Palestina no trajo crisis religiosa alguna puesto que no hizo demandas de culto personal tal como le fue acordado en algunos lugares.

La muerte reclamó al conquistador en el año 323 a.C., cuando contaba poco más de treinta años, desgastado ya por la agitada vida que había llevado. Este hecho inició una larga lucha entre sus generales por el control del imperio. Cuatro de ellos se unieron para aplastar a la oposición en la batalla de Ipso (301 a.C.) aunque Tolomeo no estuvo en realidad presente junto a sus tres aliados. De éstos, sólo Seleucus, que controlaba Siria y un amplio territoria hacia el este, y Tolomeo, que gobernaba Egipto, afectaron los destinos de los judíos. Tolomeo, que había dominado a Palestina en forma intermitente, pasó ahora a controlarla durante un siglo. Pero Siria no estaba dispuesta a dejar que este dominio quedase indefinidamete sin desafío. De allí que Palestina se transformase en el campo de batalla entre estos dos reinos.

III. *El período egipcio* (301-198 a.C.) Debe tenerse claramente presente que los soberanos de Egipto durante esta época eran griegos. Astutamente, Tolomeo eligió para si mismo un rincón del imperio donde el alimento era abundante y donde la invasión era poco probable. Su ciudad principal, Alejandría, había sido planificada por Alejandro y su arquitecto, y creció con rapidez hasta transformarse en uno de los principales centros helenísticos, reconocido por su comercio y su cultura. El

primer Tolomeo (Sotero) fundó la gran biblioteca de dicha ciudad, que perduró durante casi mil años.[2] Esta fue sin duda ampliada por Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.).

Hasta este momento había existido poco contacto entre judío y griego, en parte porque los judíos no eran pueblo marinero, y también debido a su indiferencia hacia sus incircuncisos vecinos. Pero ahora judíos en grandes cantidades se mudaron a Egipto, donde adquirieron conocimiento del idioma griego y cierto aprecio por la literatura griega. Josefo afirma que los judíos recibieron derechos cívicos iguales a los de los macedo-nios.[3] Fue durante el reinado de Filadelfo que la Ley judía (El Pentateuco) fue traducida al griego. Los otros libros del Antiguo Testamento fueron traducidos posteriormente.

En este período Palestina experimentó un proceso de helenización pacífica, siendo expuesta a la atracción del estilo de vida griega—su lengua y arte y la alegría de sus festivales y juegos. La gente frecuentaba los anfiteatros y los baños públicos. En tanto no hubiesen intentos de interferir con el culto de la nación, esta influencia cultural continuó operando sin oposición violenta. En el período siguiente se llevó a cabo un intento tal, con consecuencias que sacudieron al judaismo palestino hasta sus mismos cimientos.

IV. *El período sirio* (198-167 a.C.). Los esfuerzos de los sirios por socavar el control egipcio sobre este territorio finalmente tuvieron éxito. En la batalla de Paneas (198) Antíoco el Grande derrotó a Scopas y su ejército. Poco después Antíoco mismo experimentó la derrota a manos de los romanos y fue obligado a pagar tributo. Nos enteramos de una intentona, hecha durante el reinado de su sucesor, de saquear la tesorería del templo de Jerusalén para mitigar la zozobra fiscal. Una crisis en las relaciones sirio-judías tuvo lugar durante el régimen de Antíoco IV (Epi-fanes), que tenía la ambición de gobernar sobre un estado fuerte, totalmente helenizado, llegando aun a regular la vida religiosa del pueblo. Proclamó su divinidad en sus monedas, que llevaban la inscripción, "del Rey Antíoco, Dios Manifiesto, Portador de la Victoria".

El conflicto sobre la helenización de Judea no había sido hasta este momento, entre los sirios por una parte y los judíos por la otra, sino entre el partido prehelénico de los judíos y el partido de la resistencia, judío también. Pero ahora el grupo prehelénico estimó que podía ser más agresivo debido al respaldo de Antíoco. La presión era muy fuerte sobre aquellos que buscaban resistir las innovaciones del estilo de vida griego. Hasta qué punto hubiese llegado el proceso si hubiese seguido un rumbo pacífico, es algo que puede debatirse. Pero la acción del monarca de forzar la helenización cristalizó el espíritu de resistencia y llevó a la revuelta

[2]Véase la presentación en *The Alexandrian Library,* de E. A. Parsons.
^*Antigüedades judaicas* XII. i. 8

declarada. Los del grupo de la oposición eran conocidos como los hasi-dim (los píos). Eran hombres dedicados a la defensa de la religión y de las costumbres judías en un esfuerzo por detener la corriente de la apostasía. Su alto propósito se contrastaba con el aventurismo egoísta de sus compatriotas, que trataba su herencia judía con liviandad a efectos de obtener para Jerusalén una situación favorable entre las colonias griegas de Siria y Palestina y una posición de riqueza y liderazgo para sí mismos.

La situación llegó a una crisis cuando Antíoco estaba en Egipto. Dos personajes locales contendían por el sacerdocio supremo en Jerusalén y se desató la violencia entre sus seguidores en la ciudad. Al enterarse de los disturbios, el rey regresó apresuradamente a sus dominios bajo la impresión de que Judea se había sublevado contra él[4] y ordenó a sus soldados que atacasen al populacho, con la consecuente gran pérdida de vidas. Poco después de esto, cuando se encontraba una vez más en Egipto, siendo frenado en sus ambiciones allí por los romanos, regresó por Palestina de mal talante y decidió llevar a los judíos a la helenización total por decreto real. La práctica del judaismo fue abolida. Aquellos que se resistieron fueron matados o esclavizados. Elementos distintivos como la observancia del sábado, la circuncisión, y la adoración en el templo fueron proscritas. Las Escrituras fueron destruidas. Finalmente, en Diciembre del año 168 Antíoco confiscó las copas sagradas y la tesorería del templo y edificó sobre el altar de bronce un altar para sacrificios paganos, ofreciendo cerdos sobre el mismo como un insulto deliberado contra los judíos.[5]

Sin duda esto hasta sacudió a muchos griegos que estaban a favor de la extensión pacífica de su estilo de vida entre otros pueblos, puesto que significaba que los judíos estaban siendo forzados a abandonar su religión nativa, algo sagrado tanto para la gente griega como para la hebrea.[6]

Algunos que habían permanecido firmes anteriormente ahora negaron la fe, pero muchos resistieron y sufrieron el martirio.[7] La llama del judaismo parecía quemar muy bajo, cuando repentinamente se reavivó con fiero vigor. Un sacerdote llamado Matatías que había dejado Jerusalén para establecerse en Modín, se encontró con que no podía escapar la situación ni siquiera allí. Cuando el comisionado griego llegó al lugar y ordenó a Matatías, como sacerdote que era a dirigir el culto pagano, el anciano se vio obligado a tomar una decisión. El rehusó obedecer, y cuando otro judío pasó al frente en su lugar, lo mató y eliminó también al comisionado griego. Seguidamente, tomando a sus hijos, huyó a las serranías. Este incidente fue la chispa que encendió la rebelión por todo el territorio.

[4]2 Macabeos 5:11.
^*Antigüedades judaicas* XII. v. 4.
[6]Max Radin, *The Jews Among the Greeks and Romans,* p. 142.
[7]1 Mac. 1:63; 2 Mac. 6:18-7:42.

V. *El período macabeo* (167-63 a.C.). Otros se plegaron a la revuelta y ayudaron en la lucha guerrillera contra las autoridades. Al principio los judíos leales se encontraron en penosa desventaja debido a que sus enemigos arteramente elegían el sábado para las confrontaciones militares, día en que su escrúpulo religioso impedía a los fieles combatir. Matatías y sus hijos, empero, animaron a sus seguidores a responder a la fuerza con la fuerza. Era mejor violar unos pocos sábados ahora y tener algunos para observar en el futuro, que morir sin resistencia a manos del enemigo. Matatías fue pronto reclamado por la muerte, pero su hijo Judas Macabeo (Martilleador) asumió el mando y demostró ser excelente líder, hábil y osado. Gradualmente los judíos se hicieron lo suficientemente fuertes como para pasar de la lucha guerrillera a la batalla campal con fuerzas de buen tamaño, y pudieron tomar control de Jerusalén, con excepción de la ciudadela que estaba bajo el control de una guarnición siria. El santuario fue purificado y rededicado, un evento conmemorado aún en la época del Nuevo Testamento (Jn. 10:22-23).

Rivalidades internas en Siria debilitaron el esfuerzo contra los judíos, de modo que el general Lisias consideró expediente conceder libertad religiosa y retirar sus fuerzas en vez de tener que hacer guerra en dos frentes. Esta era la meta por la cual habían luchado los hasidim. No vieron sentido en continuar la lucha, estando dispuestos a aceptar la dominación política siempre y cuando pudiesen mantener las costumbres del judaismo como sus padres lo habían hecho. Pero los líderes maca-beos tenían aspiraciones de independencia total, así que la lucha continuó sin la ayuda de los hasidim. Judas apeló a Roma por ayuda, y se concluyó un pacto obligando a cada parte a ayuda mutua en tiempos de guerra, pero redactado de modo tan elástico que Roma no quedaba comprometida en este conflicto. No obstante los romanos expidieron órdenes a Siria de dejar a Judea tranquila, pero la comunicación llegó demasiado tarde para salvar a Judas y a muchos judíos que perecieron con él en Elasa.

Este revés no fue fatal para la causa judía en razón de que lo sirios no fueron capaces de proseguir su ataque. Además de las amenzas de Roma, debilidades internas y problemas de sucesión al trono mantuvieron los recursos de Siria tan abrumados que no había posibilidades de efectuar una campaña que aplastase la resistencia judía. Jonatán siguió a su hermano Judas como líder del movimiento por la independencia. El hasta logró usar fuerza militar fuera de Judea, además de reprimir al grupo prohele-nístico dentro del país. Bajo su hermano Simón, que le sucedió al lide-razgo, los judíos lograron su independencia política. Esta fue concedida allá por el año 143, y la nueva era estaba destinada a continuar durante más o menos ochenta años, hasta que los romanos, a su vez, lograron obtener un fuerte asidero en el país. Por el momento Roma reconoció al estado independiente de los judíos sin interferir en sus asuntos. Mientras

tanto Simón fue declarado, en una asamblea legal del pueblo, sumo sacerdote, líder militar y gobernador civil "para siempre hasta que apareciera un profeta digno de fe" (Biblia de Jerusalén).[8] Este lenguaje es interesante porque demuestra un reconocimiento de que este arreglo era provisional, y que se debía a la ausencia de un representante de Jehová. La voz del testimonio profético había cesado.

Nuestro propósito no requiere una consideración de los reinados de los diferentes gobernantes asmoneos[9], más allá de notar ciertas debilidades que viciaron este período. La alianza con Roma estaba muy poco de acuerdo con la enseñanza del Antiguo Testamento respecto a la suficiencia de Dios como refugio y fortaleza de su pueblo. Tampoco se hizo ningún esfuerzo sincero por ganar al elemento prohelénico que permanecía en el país. Por el contrario, esta gente fue tratada con severidad y quedó permanentemente alienada de la causa de los triunfadores. Hubo además una extraña inconsistencia en la política de imponer el judaismo por la fuerza sobre aquellos que estaban fuera de Judea, como sucedió en Idumea, en especial al venir esto de un pueblo que había experimentado en carne propia la amargura de la persecución religiosa no mucho tiempo atrás. El poderío militar fue mantenido por el uso de tropas mercenarias, las que ocasionalmente fueron usadas aun contra los mismos judíos. Es así que esta era fue algo menos que una época de oro, pese a la libertad de dominación foránea de que se gozaba.

VI. *El período romano* (desde 63 a.C. en adelante). Roma había estado actuando durante cierto tiempo en Egipto y en el Asia Menor y, más recientemente, en Siria. La participación en los asuntos judíos comenzó cuando dos hermanos, Aristóbulo e Hircano, que contendían por el reinado, presentaron sus respectivas pretensiones ante Pompeyo, en Damasco, sólo para ser avergonzados por el hecho de que el pueblo también había enviado una delegación rechazando a ambos y favoreciendo el gobierno sacerdotal.[10] Pompeyo prometió dar su decisión a su debido tiempo. Cuando llegó a Jerusalén la gente estaba dividida en sus sentimientos y descontenta al ver al ejército romano ante sus puertas. Al encontrar resistencia a su entrada al área del templo por parte de la facción de Aristóbulo, Pompeyo la tomó por fuerza. Miles fueron muertos durante el asalto y después, con el resultado de que la ocupación romana comenzó con una nota de amargura. Se impuso a Judea un pesado tributo y muchas de las ciudades que habían sido capturadas por los gobernantes asmoneos fueron liberadas y puestas bajo el control de la provincia de Siria. Diez de las ciudades helenísticas (Decápolis), mayormente al sud-

[8]1 Mac. 14:41
[9]E1 nombre proviene de Asmón, bisabuelo de Matatías (Josefo, *Antigüedades judaicas* XII. vi. 1).
[10]*Antigüedades judaicas* XII. iii. 2.

este del Mar de Galilea, formaron una liga antisemita de protección mutua y de provecho mercantil.

Mientras que los judíos tuviesen hombres de estirpe real a quienes estimar como campeones contra el poder de Roma, el peligro de rebelión estaba presente. Fue así que mientras Aristóbulo y sus dos hijos estuvieron vivos, el espíritu de independencia permaneció en ascuas, presto a alzarse en llamarada. La confusión presente en la política romana animó las esperanzas de los judíos por un regreso al gobierno propio. La república había caído en días difíciles, con el senado mostrándose incapaz de ejercer un liderazgo efectivo y con varios individuos que buscaban el poder por medios militares y apelando al apoyo popular. Pompeyo, César, y Craso formaron el Primer Triunvirato en el año 60 a.C. Cuando entró la disención, César emergió victorioso en función de dictador.

En Palestina él efectuó ciertos cambios importantes. Hircano, que había sido hasta entonces sumo sacerdote, fue designado también etnar-ca, recobrando así rango político. En base a la lealtad e intenciones pacíficas del pueblo bajo Hircano, César y otros oficiales romanos hicieron concesiones a los judíos, incluyendo la reducción de impuestos, la devolución de ciertos territorios y la eximición del serivico militar debido a su ley sabática. Los judíos de Asia Menor no debían ser molestados en la observancia de sus costumbres religiosas, incluyente su sostén económico al templo de Jerusalén. Dichos arreglos estaban bien de acuerdo con política romana de no interferir en la vida religiosa de los pueblos conquistados, y los mismos fueron respetados casi sin excepción por los gobernantes subsiguientes.

La solución de César a la cuestión de Judea tuvo otro aspecto que no fue tan agradable para los judíos pero que era, no obstante, característico del genio administrativo romano. En vez de colocar a Hircano bajo algún oficial romano, César designó a Antipáter, el gobernante idumeo que había apoyado a Hircano contra su hermano Aristóbulo, como procurador de todo el territorio, incluyendo Judea, Samaría y Galilea. Para Roma esto ofrecía una doble conveniencia, ya que los idumeos entendían a los judíos mejor que ella y podían tratarlos con más éxito, y además se podía confiar en que permanecerían leales a Roma en vez de unirse con los judíos y volverse en contra de sus amos.

Desde el lado judío, empero, hubo encono por tener un idumeo en control de su territorio. Con el pasar del tiempo muchos de los principales judíos fueron sintiendo desasosiego ante el hecho de que su propio gobernante, Hircano, no era mucho más que una figura decorativa mientras que el verdadero poder era ejercido por Antipáter y sus hijos. Uno de éstos, Herodes, fue hecho responsable de Galicia en su adolescencia, y demostró una habilidad administrativa tal que se ganó hasta la alabanza de los mismos oficiales romanos.

Antecedentes

Después del asesinato de César, se formó el Segundo Triunvirato con Marco Antonio, Octavio, que era el sobrino de César, y Lépido. Antonio tomó a Asia como esfera de influencia. Los nobles judíos buscaron ser oídos por él para sacarse de encima a Heredes y a su hermano Fasael, quien era jefe administrativo de Jerusalén. Al fracasar en esta gestión, los líderes judíos dieron su apoyo a Antígono, el único hijo de Aristó-bulo que quedaba con vida, y llamaron en su auxilio a los partos del este, quienes llegaron hasta la misma Jerusalén y demandaron que tanto los hijos de Antipáter como Hircano se reuniesen con ellos. Presintiendo una trampa, Herodes huyó del país y se dirigió a Roma, y no regresó hasta que tuvo el apoyo específico de Antonio, Octavio y el senado romano. Este último cuerpo le nombró rey de Judea, pero por el momento no tenía más que el título.

Antes de abandonar Judea Herodes había tomado medidas para fortalecer su posición entre los judíos. Logró un compromiso matrimonial con Mariamna, que era de la casa asmonea. Cinco años habían de pasar antes de que Herodes pudiese obtener seguridad suficiente para proceder con el casamiento.

Poco a poco, y superando considerables dificultades, Herodes forjó su camino. Los generales romanos, sobornados por Antígono, se negaban a colaborar; pero finalmente, una vez que sus legiones hubieron arrojado a los partos, aquellos recibieron órdenes de Antonio de apoyar a Herodes, quien logró confinar a Antígono a Jerusalén y finalmente capturarlo y hacerlo matar. Con la muerte de este hombre perecieron las esperanzas judías de un reavivamiento del poder asmoneo.

Así como Antígono había gozado del apoyo de los saduceos, Herodes acudió a los fariseos, quienes constituían la columna vertebral de la vida nacional. Hizo esto por razones de conveniencia, más que por devoción. El sabía de la fuerte aversión que este grupo sentía por los asmoneos. Por otra parte, desde el principio hasta el fin su política fue una de firme lealtad a Roma, para poder así contar con su apoyo, puesto que él sabía bien que sólo podría mantener su posición con la ayuda de este poder mundial. Tuvo que ser muy cuidadoso dentro de sus propios dominios para no ofender a los judíos en algún punto que tocase sus convicciones o prejuicios religiosos. Estas eran las líneas dentro de las cuales él debía operar. Un hombre de menor habilidad podría fácilmente haberse perdido en una dirección u otra.

Cuando Octavio y Antonio chocaron, Herodes quedó en una posición muy difícil. Si bien él y Antonio habían sido muy buenos amigos, su paciencia había sido forzada casi más allá de su límite cuando Antonio, bajo el hechizo de Cleopatra, fue concediendo a ésta territorio tras territorio que había estado bajo la jurisdicción de Herodes. Tal proceder era ya suficientemente malo, pero cuando Antonio cedió a las ambiciones de Cleopatra de constituir en el oriente un estado rival al de Roma, esto

significó una declaración de guerra. Aun entonces, Herodes, por lealtad a Antonio, hubiera ido a la guerra a su lado, pero Cleopatra vetó esto. Herodes se tuvo que conformar con darle a Antonio la ayuda que podía en hombres y suministros. Cuando Octavio emergió victorioso del conflicto, Herodes se encontró del lado equivocado, pero se arriesgó a hacer un juego peligroso y ganó. Al encontrarse con Octavio confesó candidamente su apego por Antonio y dejó la impresión de que podía ser tal leal también para con Octavio, quien le perdonó inmediatamente y procedió a ampliar sus dominios a breve plazo.

En lo personal Herodes estaba pasando un mal rato. Había contraído enlace con Mariamna poco antes de capturar a Jerusalén y de aplastar a Antígono. Al parecer la amó muy profundamente, aun cuando ella era incitada por su madre que despreciaba a Herodes. Este matrimonio ha sido considerado el gran error político en toda la carrera de Herodes.[11] Llevado por falsos informes sobre la infidelidad de Mariamna, que él llegó a creer, Herodes finalmente hizo asesinar a su reina. Perturbado por lo que había hecho, el rey se volvió retraído e irritable, y comenzó a decaer físicamente. Parecía marchar rumbo a una muerte prematura. Y si bien se recuperó y llegó a vivir sus largos setenta años, ya no volvió a ser el hombre de antes. Habiendo escogido el camino de la sospecha y del asesinato, no pudo escapar a su castigo durante el resto de sus días, que quedaron manchados de violencia y sangre. La proliferación de sus esposas sólo sirvió para acrecentar la telaraña de celos e intriga en que su vida quedó atrapada y miserable.

Herodes buscó alivio a sus problemas personales poniendo todas sus energías en un ambicioso plan de obras públicas. La fundación del imperio (27 a.C.) bajo Octavio, que asumió el título de Augusto, coincidió aproximadamente con la gran paz romana que trajo alivio al mundo después de muchas décadas de guerra en las provincias y de lucha por el poder de Roma. Las condiciones eran favorables, entonces, para la restauración de las comunidades destruidas de Palestina y para nuevos proyectos que pudiesen ser un apto monumento al celebrado rey de los judíos. La cesación de hostilidades fue favorable también al movimiento mercantil, lo que significó ingresos adicionales a las arcas reales. Jerusalén y sus cercanías fueron engalanadas con un teatro, un anfiteatro nombrado en honor al amigo de Herodes, Antonio. De especial magnificencia fue el palacio de Herodes, con sus dos alas nombradas en honor a Augusto y a Agripa, ministro del emperador. El templo fue restaurado y ampliado y se hizo rápidamente famoso en todas partes debido a su belleza. Samaría fue prácticamente reedificada y en gran escala, siendo rebautizada Sebaste, el equivalente griego de Augusto. En Jericó Herodes trazó e hizo edificar una nueva ciudad como lugar de curaciones y de descanso de la vida cortesana de Jerusalén. Se creó en Cesárea, después de muchos

[1] 'Stewart Perowne, *The Life and Times of Herod the Great*, p. 70.

años de ardua labor, un puerto al mar. Y aun cuando éste era un tiempo de paz, el cauto rey erigió una serie de plazas fuertes en su territorio que desalentasen posibles ataques, y conservó un respetable ejército permanente.

Aun más allá de las fronteras de Palestina Heredes hizo profusas donaciones para obras edilicias, incluyendo templos. La razón de esta generosidad puede bien ser que él buscó satisfacción en la gratitud ajena, gratitud que sus propios subditos, con sus sospechas y aversión, le negaban.[12]

Pero la fortuna no le sonrió a Heredes indefinidamente. Su terrible situación doméstica (tenía un total de diez esposas) y su aflicción física se combinaron para debilitarlo y hacerlo aun más huraño y errático. Perdió el favor de Augusto durante cierto tiempo y fue perdiendo cada vez más el apoyo de los fariseos. Sus enemigos presintieron que su fuerza iba menguando y se hicieron más osados en sus desafíos. Una muestra de esto se ve en la historia que narra Josefo respecto a un grupo de jóvenes que fueron persuadidos a tumbar el águila dorada que Heredes había colocado sobre la gran puerta del templo, adorno que a ojos de los judíos era una profanación pagana.[13] Pero a los ojos de Herodes el acto de los jóvenes judíos no fue nada menos que un sacrilegio, y ordenó que los conspiradores fuesen quemados vivos. Esto sucedió en el año de la muerte de Herodes, y explica el barbarismo de la orden de hacer matar a los infantes de Belén. En sus últimos días el rey era virtualmente un loco, con su cuerpo atormentado por su malestar y su mente torturada por la decepción y amargura que sentía hacia sus subditos.

Cualquiera fuesen los defectos que Herodes tenía, y eran muchos, él había tenido éxito en evitar que el país cayese en una lucha intestina tal como la que marrara el gobierno de los últimos asmoneos, y había sido un eficiente mediador en las relaciones judías con los romanos, no permitiendo que ningún acto imprudente de cualquiera de las partes llegara a crear un punto de fricción del cual no hubiese regreso.

Después de su muerte se descubrió que su testamento final nombraba a tres de sus hijos para sucederle en la división de su reino: Arquelao gobernaría Judea y Samaría, Antipas recibiría Galilea y Perca, y Felipe administraría los distritos al norte y este de Galilea. Desgraciadamente para Arquelao, se desataron serios tumultos en Jerusalén y tres mil personas murieron cuando la guarnición fue lanzada sobre la revoltosa multitud pascual. Antipas y Arquelao, cada uno esperando ser rey del país, hicieron presentaciones antagónicas de sus aspiraciones ante el emperador, quien se tomó su tiempo para decidir, optando finalmente por honrar el testamento de Herodes tal como estaba. A Arquelao, empero, se le dio el título si comprobara ser digno del mismo. La gestión de una delegación de judíos de Palestina para que se aboliese el gobierno herodiano

[12]Stewart Perowne, *The Life and Times of Herod the Greaí,* p. 127.
^*Antigüedades judaicas* XVII. vi. 2-4.

fracasó, aun cuando recibió el apoyo de miles de judíos residentes en Roma. Este elemento abogaba por un gobierno directo por parte de Roma, considerándolo un mal menor que la prolongación del dominio de sus amos idumeos.

Arquelao falló en su prueba. En pocos años su desgobierno había enfrentado tanto a sus subditos que éstos demandaron ruidosamente su remoción, a la cual Augusto accedió (6 d.C.). Judea se transformó en una provincia romana gobernada por un procurador que era responsable ante el cesar y, de un modo secundario, ante el gobernador de Siria. Tenía su cuartel general en Cesárea en vez de Jerusalén. Este acuerdo fue puesto de lado sólo una vez, durante un breve intervalo de tres años (41-44) cuando a Heredes Agripa I le fue permitido gobernar como rey de los judíos. En consecuencia, cuando los líderes judíos se volvieron en contra de Jesús de Nazaret, le llevaron ante el procurador, que en aquel entonces era Poncio Pilato, para que se decidiese el caso.

Dado que varios Heredes aparecen en el Nuevo Testamento, se hace necesario distinguirlos. Además de Herodes el Grande, otros así nombrados son Antipas, que se hizo cargo de Juan el Bautista, y Herodes Agripa I, que hizo decapitar a Santiago, hijo de Zebedeo (Herí. 12:1-2). Herodes Agripa II es llamado simplemente Agripa en el narrativo de Lucas (Hch. 25:13). Otro herodiano, llamado Felipe en el Nuevo Testamento (Mr. 6:17) pero aparentemente diferenciado de Felipe el tetrarca, es usual-mente llamado Herodes Felipe. La recurrente aparición del nombre Herodes testifica al impacto hecho por su progenitor, Herodes el Grande.

Seis décadas transcurrieron entre la deposición de Arquelao y el estallido de la guerra de rebelión judía contra Roma. El Nuevo Testamento da testimonio de la creciente tensión entre los judíos y sus señores romanos. Cristo enseñó la sumisión al estado en los asuntos temporales (Mt. 22:21), y ésta fue también la actitud de algunos rabinos, pero la nación en conjunto encontraba su situación cada vez más desagradable y difícil. No poca de la responsabilidad recae sobre la administración romana, que declinó después de Augusto. La llegada de Pilato a Judea es casi coincidente con el semiretiro de Tiberio (26 d.C.), que trató de gobernar el imperio desde la isla de Capri. Su sucesor, Calígula (37-41 d.C.), llevó a los judíos a una indignada protesta al ordenar la erección de una estatua suya en el templo de Jerusalén. Un pueblo que reconocía un sólo Dios prefería morir antes que someterse a tal blasfemia. En esta coyuntura Agripa (más tarde Herodes Agripa I), que se había congraciado con Calígula, prevaleció sobre éste para que diera una contraorden, dando gran alivio por parte de los judíos. A la muerte de Calígula, Agripa participó en las negociaciones que llevaron a su amigo Claudio al trono (41-45 d.C.), siendo a su vez recompensado al ser nombrado rey de Judea (41-44 d.C), con un territorio que se aproximaba al de Herodes el Grande. Sus subdito le trataban como uno de ellos, y estaban alboroza-

dos de tener a alguien sobre ellos que realmente parecia preocuparse por sus intereses. Pero su reinado fue breve, y con su muerte la administración directa por parte de los romanos fue restaurada. Claudio fue sucedido por el infame Nerón (54-68 d.C.), bajo cuyo reinado las relaciones judeo-romanas llegaron al punto de ruptura.

No sólo los emperadores declinaron en calidad, sino también los procuradores que fueron enviados para presidir sobre los asuntos judíos. Ya Pilato había sido bastante malo, pero los oficiales posteriores, con la excepción de Festo, añadieron a una altiva indiferencia para con el bienestar de la nación una mal encubierta tendencia a defraudar al pueblo y enriquecerse ellos mismos por todos los métodos posibles. La filosofía romana de gobierno era que las provincias existían para mantener el establecimiento romano—la corte imperial y todas las dependencias de la administración, incluyendo los gastos de las extensamente esparcidas legiones que guardaban sus fronteras. Mientras que llegasen los fondos adecuados, el enriquecimiento privado de los oficiales romanos podía ser pasado por alto, siempre y cuando no fuese demasiado escandaloso. Los judíos resentían la carga financiera impuesta sobre ellos, no sólo por lo opresivo de la misma en términos del dinero extraído del país, sino, de modo especial, por la implicación contenida en el tributo anual, a saber, que ellos no eran libres. Después de todo, ellos eran el pueblo de Dios y no debían ser esclavos de hombre alguno.

Esta fue precisamente la posición tomada por los zelotas, que siguieron el liderazgo de un tal Judas de Galilea. Este hombre aconsejó al pueblo que resistiese los esfuerzos de los Romanos por efectuar un censo de los judíos después que Arquelao fue destituido.'•» Josefo atribuye la culpa de la guerra con Roma a este grupo, que fue haciéndose cada vez más poderoso e inescrupuloso durante las décadas siguientes. El los presenta como bandidos que encontraban ventajoso el incitar a la nación a la revuelta, puesto que entonces ellos podían, bajo pretexto de patriotismo, asesinar a los pacifistas para saquear sus posesiones.

Es sin duda posible presentar un caso más digno a favor de los zelotas, como W. R. Farmer ha intentado hacer.u Este autor encuentra vínculo entre éstos y los macabeos, y cree que la revuelta en ambos casos había sido motivada principalmente por el celo religioso. Por cierto que el retrato que Josefa mismo hace de los zelotas en las operaciones militares de limpieza posteriores a la caída de Jerusalén suscita nuestra intensa admiración por la fortaleza de éstos. Preferían la muerte antes que reconocer el señorío del cesar, gesto que impugnaría su fe monoteísta. Una justa conclusión es que la revuelta contra Roma tenía un fundamento religioso, confiando los judíos en que Dios estaba con ellos haciéndolos invencibles aun en contra de fuerzas abrumadoras. Que algunos judíos se

[14]Josefo *Guerra judaica* II. viii. 1.
[í5]*Macabees, Zealots and Josephus;* cf. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots,* p. 26-64.

entregaran a motivos más bajos de orden personal, es bastante comprensible. No sería la primera ni la última vez que la religión sería llamada a justificar una conducta afrentosa.

Una de las víctimas del celo judío en el período que precedió inmediatamente a la guerra fue Santiago, el hermano de nuestro Señor y líder de la iglesia de Jerusalén, quien fue condenado a muerte a instigación de Anano, el sumo sacerdote. El sucesor de Festo no había llegado aún para asumir el cargo, así que este acto pasó sin reproche alguno por el momento. Sin duda la pena fue motivada en parte por la anuencia de Santiago en la admisión de gentiles a la iglesia cristiana sin la imposición de la cir-cunsición y sin sumisión a los elementos distintivos de la Ley. Tal cosa significaba una traición al judaismo.

La caída de Jerusalén en el año 70 d.C. no le asestó a la iglesia el tremendo golpe que le infligió al judaismo, debido a que la fuerza real del movimiento cristiano se había trasladado, para ese entonces, a las regiones gentiles.

BIBLIOGRAFÍA

Abel, F. M., *Histoire de la Palestine, 2* vols. París: J. Gabalda, 1952.

Bevan, Edwyn, *Jerusalem Under the High Priests.* Londres: Edward Arnold & Co., 1904.

Farmer, W. R., *Macabees, Zealots, and Josephus.* Nueva York: Columbia Univ. Press, 1956.

______________, *Antiguitates Judaicae. 2* vols. LCL, 1957.

Perowne, Stewart, *The Life and Times of Herod the Great.* Londres: Hodder & Stoughton, 1956.

______________, *The Later Herods.* Nueva York: Abingdon Press, 1958.

Shüere, Emil, *A History of the Jewish People in the Time of Jesús Chríst,* Div. I, 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1896.

Tarn, W. W.,*Alexander the Great.* Part I. Cambridge Univ. Press, 1951.

LAS INSTITUCIONES

La fuerza de la nación judía residió en el éxito con que logró que la religión penetrase la vida diaria hasta un punto tal en que los elementos espirituales y culturales eran casi indivisibles. Tan fuerte eran los lazos del judaismo que cuando parte del pueblo se encontró con que su suerte estaba echada en países fuera de la Palestina, no se dejó arrastrar por el paganismo circundante, sino que mantuvo su solidaridad de fe y culto con sus hermanos de la madre patria. Entre los factores que contribuyeron al mantenimiento del carácter distintivo de la nación judía se encontraban ciertas instituciones y prácticas que merecen especial atención.

LA SINAGOGA

Aunque la tradición judía enseña que la sinagoga tuvo un origen mosaico, buscando de este modo basar el establecimiento de dicha institución en la más venerable autoridad posible, la fecha más probable de su origen es la de la cautividad babilónica. Fue en ese período que se combinaron los diversos factores necesarios para su aparición a saber, una conciencia nacional purificada, maestros capaces—sean ya profetas o sacerdotes—y un deseo natural de reunirse para orar a Dios y rendirle culto.

Aun después de que el templo fuera reedificado quedó un vacío que la sinagoga pudo llenar, en parte porque aportaba un punto de reunión semanal y aun diario para la comunidad judía local, y en parte porque cumplía una función diferente al enfatizar la instrucción en la ley de Dios por sobre todas las cosas. Si bien había sinagogas en el tiempo de Jesús, su número creció grandemente después que los romanos destruyeran el templo. El pueblo viajaba al templo para efectuar los sacrificios y para celebrar los festivales nacionales, pero frecuentaba la sinagoga para llegar a ser gente espiritualmente instruida. Se requería un mínimo de diez miembros varones para su constitución y era posible que hubiera más de una en una ciudad.

En aquellos lugares en que habían escribas, los mismos recibían un lugar de honor como maestros. Originalmente ellos habían sido copistas y estudiosos de las Escrituras, pero se fueron colocando gradualmente en una situación de mayor contacto con el pueblo por medio de la sinagoga, poniendo al alcance del mismo sus conocimientos de la interpretación de la Palabra. Este proceso fue acelerado por la secularización de los sacerdotes, muchos de los cuales cedieron ante las influencias helenizantes de la época. En consecuencia, la función proverbial de los sacerdotes como maestros de la nación había desaparecido ya casi por completo en el período neotestamentario.

En un rango inmediatamente inferior al de los escribas estaban los ancianos, quienes servían como gobernantes de la sinagoga. A ellos les fue

comisionada la supervisión de los cultos, la asignación de la participación en el mismo, y el mantenimiento del orden (Le. 13:14). Una figura indispensable era el ministro, que tenía a su cargo los rollos de la Escritura y que con frecuencia servía también como maestro de la escuela de la sinagoga.

Las fuentes judías para el culto de la sinagoga son algo posteriores al Nuevo Testamento, pero nos dan un cuadro razonablemente claro de lo que el mismo debe haber sido en el período anterior. Los elementos del culto incluían el *Shemá*, o sea la profesión de fe de Israel (Dt. 6:4-9; 11:123-21; Nm. 15:37-41), las oraciones, la lectura de la ley y los profetas, junto con la necesaria interpretación al arameo para los judíos palestinos (en la dispersión, donde se utilizaba la traducción griega, tal ayuda era innecesaria), una exposición u homilía por parte de alguna persona calificada (Le. 4:16-21; Hch. 13:15ss.), basada muchas veces en la porción leída en el servicio religioso, llegándose así a la bendición con la cual la congregación era despedida.

La influencia de la sinagoga sobre el culto cristiano fue considerable. Una reunión de creyentes podía ser llamada una *sunagoogee* (Stg. 2:2; cf. He. 10:25). Escritores patrísticos usan a veces esta palabra para referirse a asambleas cristianas *(Epístola de Ingacio a Policarpo* 4:2). Es evidente por el testimonio de Justino Mártir *(Apología* 67) que los principales ingredientes del culto cristiano en el segundo siglo eran la lectura de las Escrituras, la exposición y la oración, como en la sinagoga.

En la dispersión la sinagoga llegó a ser un poderoso instrumento de propaganda. Si bien los judíos resultaban ser totalmente desagradables a sus vecinos griegos y romanos por el exclusivismo de su creencia (la doctrina del único Dios vivo) y de sus costumbres (leyes dietéticas y de purificación), aquellos pudieron no obstante ganar un respetable número de conversos a su fe. Este proceso fue sin duda ayudado por la inquietud espiritual reinante y por la búsqueda de satisfacción en formas de religión más personales que aquellas aportadas por la ciudad-estado o por el imperio, y también por el relativamente alto nivel moral del judío en contraste con el pagano.

Las raíces del proselitismo se hallan profundamente arraigadas en los comienzos de la historia de los judíos. Éxodo 12:48 contiene la provisión de que los extranjeros residentes en Israel que desearan participar de la pascua, debían ser circuncidados. De allí en adelante tal persona era contada como parte de la congregación y tratada prácticamente como un judío nativo. Es obvio, sin embargo, que la situación en la dispersión durante el primer siglo cristiano era bastante diferente, ya que los judíos estaban en la minoría, constituyendo pequeñas islas de monoteísmo en un mar de idolatría pagana. Era mucho más difícil en tales circunstancias ganar a un gentil y persuadirlo a transformarse en un judío. La ofensa de la circuncisión era una fuerte barrera.

Prueba de esto es la presencia de grandes números de gentiles en la sinagoga que no habían dado este paso, sino que se daban por satisfechos con aceptar la iluminación que brindaba la enseñanza, sin comprometerse totalmente con el judaísmo. Mientras que el prosélito debía someterse a la circuncisión y al yugo de la ley y a un completo baño de purificación, el "temeroso de Dios", como se le llama en el Nuevo Testamento, no tenía ninguna obligación especial para con el judaismo. En el caso de Cornelio vemos a un hombre que se había dedicado a la oración y a dar limosna, pero que no había dado el paso decisivo que le hubiera hecho un prosélito. Era todavía incircunciso (Hch. 10:28; 11:3). La renuencia de las autoridades romanas a aprobar adiciones masivas de gentiles al judaismo era sin duda un factor que limitaba el número de los prosélitos.

Fue entre estos gentiles "temerosos de Dios" que los misioneros cristianos encontraron el terreno más fértil para la evangelización, incurriendo por esa misma razón en el resentimiento judío. Los judíos habían esperado influir a estos gentiles hasta transformarlos en conversos plenos, pero resultó que simplemente los habían estado preparando para la propaganda cristiana. Desde el punto de vista cristiano fue un hecho magníficamente providencial que estos agregados al evangelio ya estuviesen instruidos en las Escrituras. En base a esto el apóstol Pablo, al escribir a las iglesias gentiles, podía presuponer un conocimiento bastante amplio del Antiguo Testamento y podía edificar sobre el mismo su propio instrucción.

EL TEMPLO

Como hemos visto, uno de los más grandes logros de Herodes fue la edificación de una magnífica casa del Señor en Jerusalén. Construida en el mismo sitio de las previas estructuras de Salomón y Zorobabel, fue más extensa en su trazado. Los judíos no querían llamarlo templo de Herodes, ya que el idumeo no era considerado como uno de ellos, pero igual se enorgullecían del gran edificio.

Dentro del muro exterior, que estaba atravesado por ocho portales colocados en intervalos, un doble peristilo proporcionaba pórticos en los cuatro lados. El del lado sur, conocido como Pórtico Real, era el más ancho, debido a una hilera adicional de pilares. El Pórtico de Salomón (Jn. 10:23) estaba sobre el lado oriental. Estos pórticos miraban hacia un gran atrio que rodeaba completamente el área elevada que contenía los atrios internos y el templo propiamente dicho. En este primer atrio los gentiles podían entrar, pero un muro de piedra, que se elevaba hasta la altura del hombro, les recordaba que no podían ir más allá. La prohibición estaba reforzada por advertencias escritas sobre las puertas que daban acceso a las secciones interiores y que decían que cualquier gentil que traspasase la barrera se hacía pasivo de muerte. Josefo cita a Tito,

quien dice que aun un romano estaba sujeto a esta prohibición y sus consecuencias, i* El apóstol Pablo pareciera tener esta restricción del judaísmo en mente cuando afirma que Cristo había hecho uno al gentil y al judío al derribar la pared intermedia de separación (Ef. 2:14). Este atrio externo es el lugar más probable para la presencia de la gran multitud que oyó a Pedro hablar el día de Pentecostés. Aquí también se efectuaba el comercio de animales para el sacrificio y se hacía el cambio de dinero. En esta vasta zona, que podía dar cabida a varios miles de personas, la multitud atacó a Pablo hasta que éste pudo ser rescatado por soldados romanos enviados desde el castillo de Antonia, que se encontraba en el extremo noroeste (Hch. 21).

Subiendo por la terraza hasta el nivel más alto que estaba enfrente, yendo desde el este hacia el oeste, uno entraba en el atrio de las mujeres, así llamado no porque el mismo fuera de uso exclusivo para ellas sino porque tenían acceso al mismo. Aquí estaba situada la tesorería, en la que la gente depositaba sus contribuciones en los varios recipientes provistos a tal efecto (Lucas 21:1-4). Pareciera que Jesús utilizó este lugar ocasionalmente para su ministerio didáctico (Jn. 8:20).

Subiendo varios escalones uno podía llegar al gran portal (la puerta Hermosa de Hechos 3:2) que abría camino a otro atrio, una angosta faja de terreno llamado el atrio de Israel, y de allí al atrio de los sacerdotes que rodeaban al *naos* o templo propiamente dicho. En este atrio estaba el gran altar del sacrificio, con su lavatorio adjunto, y alzándose por detrás aparecía el ancho y alto frontispicio del lugar santo, erigido sobre un punto alto y exponiendo alas que se proyectaban a ambos lados. Sobre la puerta se desplegaba con gracia una vid dorada, que sirvió de ocasión, estiman algunos, para las afirmaciones de Jesús en Juan 15. El templo, como el tabernáculo antes de él, estaba dividido en lugar santo y lugar santísimo, separados por un pesado velo. Durante la crucifixión éste fue supernaturalmente rasgado de arriba a abajo; el camino al más santo de todos los sitios había sido despejado por la muerte del Cordero de Dios.

Peregrinos sentían sus corazones latir más agitadamente al acercarse a la ciudad santa y divisar el oro destellante del santuario coronando las brillantes piedras del templo. Este era el punto focal de su vida nacional. Judíos de todo el mundo se enorgullecían de contribuir a su mantenimiento, además de pagar el impuesto de medio *shekel* que pesaba sobre todo varón israelita. Este impuesto representaba, como promedio, dos días de trabajo. El importe total reunido debe haber alcanzado a una gran suma. De la misma se pagaban los sacrificios matutinos y vespertinos que se efecutaban diariamente, como así también los salarios y las reparaciones. Además la tesorería se veía enriquecida por ofrendas votivas (recuérdese la costumbre criticada por Jesús en Mateo 15:5).

^*Guerra, judaica* VI. ii. 4.

El templo hubiese carecido de significado alguno sin un orden de sacerdotes que mantuviese el culto. A la cabeza de esta gran compañía estaba el sumo sacerdote, cuyo cargo había caído en desprestigio en la época herodiana puesto que Herodes y sus sucesores sacaban e instalaban a los incumbentes según sirviera su propósito. Aun así, este cargo podía todavía ejercer considerable influencia, especialmente cuando era ocupado por un hombre de vigor personal. Los sacerdotes, descendientes de Aarón, estaban divididos en veinticuatro grupos o clases. Sin embargo, dado que sólo cuatro clases regresaron del cautiverio (Esd. 2:36-39), se acordó que cada una de estas familias sacara suertes, cinco en total, a fines de formar una vez más las veinticuatro divisiones. Cada clase servía durante una semana y era reemplazada el día sábado. Durante la semana, cuando no había demanda suficiente que requiriese la presencia de toda la clase, las funciones eran rotadas entre el personal, pero el sábado la clase entera se presentaba a servicio. Asistiendo a los muchos miles de sacerdotes había una gran compañía de levitas que mantenía el templo en buen orden y aportaban el liderazgo en el aspecto musical del culto.

Desde el punto de vista económico, el templo era un enorme establecimiento comercial; desde el espiritual, simbolizaba la presencia de Dios entre su pueblo y también el carácter único de la nación del pacto. Como tal, servía para sellar la unidad de los judíos de todas partes. Era la joya de la corona de la ciudad santa. En la guerra contra Roma sus defensores demostraron resistencia y valor fanáticos, pero cuando el templo fue incendiado, su espíritu se quebró y la caída de la ciudad fue sólo cuestión de tiempo.[17] Luego de esta catástrofe el sistema sacrificial quedó en suspenso. En su lugar los rabinos pusieron el sacrificio de la obediencia a la *Tora*, con gran énfasis en dar limosna. Ellos pudieron efectuar esta transferencia sin grandes dificultades debido al lugar central que la ley había llegado a ocupar en la sinagoga.

EL SANEDRÍN

Siempre se ha tomado nota de que la figura rectora del estado judío después de la cautividad era el sumo sacerdote. En el período griego comienzan a aparecer informaciones respecto a una *gerousía* (senado) como cuerpo gobernante de la nación,[18] la que operaba bajo la primacía del sumo sacerdote.[19] Se puede presumir con confianza que este cuerpo fue el predecesor del sanedrín o concilio con el cual los lectores del Nuevo Testamento ya están familiarizados. La lógica de la historia dicta que las funciones jurídicas de los ancianos, ampliamente atestiguadas en el Antiguo Testamento y continuadas durante el período intertestamentario,

[17]Farmer, *op. cií.*, pp. 111-114 '«1
Mac. 12:6 i'Judit 4:8

tendrían aplicación también cuando el término *synedrion* (sanedrín) comienza a ser usado como nombre de este concilio. He aquí, entonces, que el sanedrín era una corte de justicia, aparte de sus otras funciones de naturaleza legislativa y ejecutiva.

El término *synedrion* hace su aparición en las fuentes literarias durante el tiempo de Gabinio, administró los asuntos de la provincia de Siria bajo la dirección de Pompeyo. A fin de descentralizar la autoridad del país y debilitar a Jerusalén, aquel dividió a Judea en cinco distritos, cada uno con su propio concilio.[20] Todo esto fue anulado por César, de modo que los judíos volvieron a tener su propio cuerpo centralizado supremo. Bajo Herodes el Grande el concilio quedó casi totalmente eclipsado a causa del dominio que el rey ejerció sobre el estado y del asesinato por apoyar a Antígono. Durante el ministerio de Jesús el sanedrín había vuelto a ser un cuerpo activo y poderoso, teniendo permiso para administrar los asuntos judíos sin interferencia, excepto en aquellas cuestiones que involucraran la política y la jurisdicción romana. La imposición de la pena de muerte requería confirmación romana.

Encabezado por el sumo sacerdote, el concilio tenía setenta miembros elegidos de entre los aristocráticos cuadros sacerdotales en los que la influencia saducea era fuerte, de entre los ancianos del pueblo y de entre los escribas. A causa de su prestigio, sus decisiones eran acatadas aun más allá de los confines de Palestina.

LOS PARTIDOS DEL JUDAISMO

Nuestra principal fuente de información respecto a la historia de los judíos, Josefo, menciona cuatro partidos, a los que él llama sectas.[21] Tiene cuidado de aclarar, empero, que los zelotas nada tenían en común con los otros tres, que son presentados como representantes de diferentes círculos filósofos. Josefo mismo había estado expuesto a la influencia de los saduceos, de los fariseos y de los esenios, y estaba lleno de admiración por este último grupo, pero se identificó finalmente con los fariseos.

Sin duda los fariseos fueron, y por un gran margen, quienes dejaron la más profunda impresión en el judaismo. Cuando los otros grupos desaparecieron, después de la calamidad de la caída de Jerusalén, éste se sostuvo y se transformó en la fuerza motriz de la unificación de la nación en torno a su herencia religiosa. A distinción de los sacerdotes, los fariseos eran laicos que se asociaban en hermandades dedicadas a la fiel observancia de la ley y de las tradiciones de los ancianos. Sus predecesores, se supone, fueron los Hasidim de los períodos sirio y macabeo. El nombre fariseo quiere decir "separatista", pero la naturaleza de la separación queda todavía por determinarse. Una posibilidad es la de su separación

"^*Antigüedades judaicas* XIV. v. 4.

^*Guerra judaica* II. viii. 1-4; *Antigüedades judaicas* XIII, v. 9.

de los politizados asmoneos, pero parece más probable que su decisión de evitar toda forma de pecado y contaminación esté detrás de dicho nombre. Apoyados por los escribas, que interpretaban la ley y les ayudaban a aplicarla a las cambiantes condiciones de vida, los fariseos demostraron un notable celo por sus tradiciones. Se consideraban como el verdadero Israel de Dios, y al ir creciendo su influencia mostraban su desagrado y desprecio por el *'am ha-aretz*, la gente común que permanecía ignorante y negligente de la ley (cf. Jn. 7:45-49). Ningún grupo tuvo tanta influencia entre el común de la población como los fariseos, porque se los estimaba como a hombres santos, custodios de la fe de los padres. Desgraciadamente, su celo por la tradición de los ancianos resultó en un socavamiento de la autoridad de la Escritura. (Mr. 7:13).

Hubo un aspecto en que se percibió un cambio entre los fariseos durante la primera mitad del primer siglo después de Cristo. Desde una posición de relativa indiferencia para con los vaivenes políticos de su país (siempre y cuando se les permitiera dedicarse a la piedad), se fueron gradualmente moviendo hacia una posición de mayor preocupación por la continua dominación que sufría el pueblo de Dios por parte de poderes extranjeros. Al final, muchos de su número fueron arrastrados por la ola nacionalista auspiciada por los zelotas.

Mientras que los fariseos eran los más influyentes en la sinagoga y en la rutina de la vida diaria, los saduceos se atrincheraron en el templo y en el sanedrín. Este último cuerpo tenía entre su número a algunos fariseos, pero el control estaba en las manos de los aristocráticos sacerdotes. Estos eran el producto de una larga historia en la que el sumo sacerdote había sido arrastrado al vórtice de la vida secular y de la administración gubernamental, llevando a otros consigo. Se sabe mucho menos de los saduceos que de los otros partidos. Ninguno de ellos dejó una historia o descripción del grupo que sobreviviese, y con la caída de Jerusalén su importancia menguó hasta quedar ellos totalmente eclipsados por los de inclinaciones fariscas. Sus creencias doctrinales son conocidas a través del Nuevo Testamento, pero más allá de esto estaba la brecha que los separaba de los fariseos respecto a la validez de la tradición. Ellos rechazaban todo el cuerpo de ley oral, insistiendo en que sólo la Escritura tiene autoridad. Su gran debilidad fue su falta de celo moral y su recurso a lo expeditivo para asegurar la continuidad de su tipo mundano de vida. Parecían más ansiosos por complacer a los romanos que por agradar a Dios.

De los esenios Josefo da un informe más extenso que de los otros grupos. Unos pocos puntos adicionales de información nos llegan a través de Filón, Plinio y de algunos de los primeros escritores cristianos. Al principio de la era cristiana esta gente se hallaba viviendo un tipo de vida monacal en comunidades al oeste del Mar Muerto. Los novicios estaban a prueba durante un año y tenían prohibido participar de las reu-

niones de la sociedad durante este período. Sólo después de dos años más, en los que eran probados en su fuerza de carácter, eran admitidos como miembros, haciendo votos de seguir la justicia, el honor, la sumisión a los gobernantes, la veracidad, y de guardar los secretos de la sociedad. Las ocupaciones gananciales no tenían cabida allí. Los adherentes entregaban toda su propiedad privada a la sociedad, en la cual prevalecía una comunidad de bienes. En base a la antigüedad se asignaba a los miembros a cuatro grados o clases.

La rutina diaria requería levantarse temprano y tener un tiempo de devociones previo a un período de trabajo manual. Después de varias horas de trabajo se tenía la primera comida del día, pero sólo después de haberse dado un baño con agua fría (las abluciones rituales figuraban de modo prominente en la vida de la secta). Después venía otro período de trabajo y a continuación la segunda comida del día. No todo el trabajo era físico ya que el grupo estaba interesado en el estudio y en la escritura.

El testimonio respecto al matriminio es conflictivo. Parece que la mayor parte los esenios lo repudiaban, perpetuándose a sí mismos por el influjo de candidatos a sus rangos y por la aceptación de niños ajenos para su crianza. Pero había algunos con tendencias y simpatías esénicas que practicaban el matrimonio. Otro punto que presenta dificultad es su ubicación. Josefo los presenta desparramados en muchas ciudades.[22] Estas dos cosas—matrimonio y ubicación—pueden considerarse relacionadas. Algunos del grupo eligían vivir en una confraternidad asceta cerca del Mar Muerto. Otros, siguiendo una regla de vida menos estricta, se casaban y vivían en otras partes.

Otros aspectos de la sociedad eran la ausencia de la esclavitud y el aborrecimiento por la guerra. Esta gente puede muy bien haber constituido el segmento más desprendido y devoto de los hasidim que adoptaron la medida extrema de separarse de sus compatriotas judíos.

A partir de 1947 el mundo ha sido enterado de una colección de escritos conocidos como los Rollos de Mar Muerto que emanaron de la comunidad de Qumrán, situada a sólo unos pocos kilómetros al sur de Jericó y teniendo vista sobre el Mar Muerto. El cuartel general del grupo ha sido excavado y los escritos estudiados con la intención de determinar, de ser posible, la relación de esta comunidad para con el judaismo de su tiempo. La evidencia indica una ocupación del lugar que va desde un siglo o más antes de Cristo hasta la guerra con Roma, exceptuando el período de Herodes el Grande. ¿Estaba la comunidad constituida por esenios? Las opiniones han estado divididas respecto a esto, pero se puede deducir con seguridad que las similaridades entre este grupo y los esenios, de acuerdo a como la comunidad de Qumrán ha sido retratada en las fuentes, son lo suficientemente marcadas como para indicar el carácter esencialmente esénico del poblado. Una vida monástica bajo un reglamento disciplina-

[22]*Guerra judaica* **II. viii. 4.**

ario estricto, un estudio intensivo de las Escrituras y otra literatura sagrada, el esfuerzo por atenerse a un alto nivel de moralidad, junto con una insatisfacción con la condición del judaismo contemporáneo—estos rasgos caracterizan a ambos. Su ubicación en la misma zona general es más fácilmente explicada en base a la afinidad que al desacuerdo.

Es posible que los elementos de diferenciación tiendan a disminuir a medida que avancen los estudios. Por ejemplo, la tendencia guerrera del grupo de Qumrán, según la indica el Rollo de Batalla, puede reflejar la historia primitiva de estos pactantes durante la época macabea, a distinción de su evolución posterior conocida y descrita por Filón y Josefo." Así también, la supuesta diferencia en el asunto del sacrificio animal puede muy bien ser disipada por una exégesis más cuidadosa que parece indicar que los esenios tenían tales sacrificios, si bien no les era permitido ofrecerlos donde otros lo hacían.^

El descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto ha vuelto a abrir el debate sobre la posible influencia esenia sobre el cristianismo primitivo.[25] Ciertamente la comunidad de Qumrán prosperaba durante los días de Cristo y el período de la iglesia de Jerusalén, y no estaba situada a gran distancia. Juan el Bautista bien pudiera haber tenido algún contacto con este grupo mientras estuvo en el desierto. Para justificar su misión, él utilizó el mismo texto de la Escritura (Is. 40:3) que usaban también los Nuevos Pactantes de Qumrán para justificar su retirada al desierto para estudiar la Ley, considerándose a sí mismos como el verdadero Israel que preparaba el camino para la época dorada que había de venir. Pero si Juan tuvo tal contacto en días previos, él debe haber efectuado una ruptura con el grupo a fines de apelar a la nación con un llamado al arrepentimiento.

En el caso de Jesús de Nazaret, ninguna base sólida ha sido hallada que indique relación alguna con el Maestro de Justicia, fundador y líder de la secta durante algunos años. En la medida en que los documentos lo revelan, no se asociaba función mesiánica alguna con esta figura de la comunidad qumramita. Su muerte no era considerada como poseedora de significado redentor.

Varios paralelos han sido detectados, sin embargo, entre la organización y disciplina del grupo de Qumrán y las de la iglesia primitiva, tales como el partimiento del pan, la comunidad de bienes, y el liderazgo de los doce (Qumrán tenía un cuerpo de doce laicos y tres sacerdotes). Pero el liderazgo sacerdotal de la secta carece de analogía en el cristianismo primitivo, y algunos de los paralelos probablemente dependen de una fuente común (las doce tribus de Israel, p. ej., dan un trasfondo sufi-

[23]Charles T. Fritsch, *The Qumrán Community, p.* 109.
[24]John Strugnell, "Flavius Josephus and the Essenes: *Antiquities* XV11I. 18-22" *JBL,* 77(1958), pp. 113-115. [25]Consulte la bibliografía al fin de esta sección.

cíente para el gobierno por parte de doce hombres).

Un lazo entre los dos movimientos ha sido propuesto por algunos eruditos en base a una supuesta hostilidad hacia el culto del templo. Se concede que este lazo no incluye a toda la iglesia de Jerusalén o todos sus líderes, sino más bien a los helenistas, con Esteban como portavoz (Hch. 7). Pero no es de ningún modo evidente que la hostilidad estuviese simi-larmente fundada. Los helenistas fueron motivados en su oposición principalmente por aquella arraigada testarudez con que algunos judios rehusaban ver en Jesucristo a alguien mayor que el templo, más que por la corrupción del sacerdocio, que tanto conturbaba al grupo de Qumrán.

Ciertos llamativos paralelos han sido aducidos entre la literatura de Qumrán y el cuarto Evangelio, en particular en el área de la estructura dualista de pensamiento; esto es especialmente cierto en lo que respecta al contraste entre la luz y las tinieblas, la verdad y el error. Pero mientras que Qumrán ve la resolución del conflicto sólo en el futuro, Juan la presenta en términos de una escatología realizada. Las tinieblas han sido invadidas y conquistadas por la persona y obra de Cristo, de modo que la luz brilla victoriosamente ahora mismo.

En Qumrán observamos ciertos paralelos, entonces, con el cristianismo primitivo, una circunstancia natural teniendo en cuenta el fondo judaico de ambos. Pero en su médula los dos eran radicalmente diferentes, ya que uno lo centraba todo en el estudio de la ley, mientras que el otro hizo del Cristo encarnado y de su gracia el centro mismo de su vida. Uno tenía una comunión localista y muy exclusiva, mientras que el otro se lanzó a una misión mundial con su evangelio.

Es lamentable que el celo por establecer posibles conexiones entre Qumrán y el cristianismo haya alejado el centro del estudio de la relación de este grupo para con el judaismo de aquel entonces, puesto que al fin y al cabo es allí donde el énfasis realmente corresponde. Podemos ver entonces con mayor claridad que antes, que el judaismo pudo tomar muchas formas dentro del marco unificador de su lealtad a la Tora.

LA DISPERSIÓN

La presencia judía era un fenómeno ampliamente esparcido al principio de la era cristiana. Una gran colonia siguió existiendo en Babilonia compuesta por los descendientes de aquellos que por una u otra razón no regresaron a Palestina después de la cautividad. En los últimos días de Jeremías una compañía de judíos huyó a Egipto, llegando a ser los precursores de muchos más que les seguirían en el período helenístico. La era alejandrina estuvo marcada por el movimiento de poblaciones en gran escala, y los judíos no fueron remisos a participar en el mismo, dado que el mundo exterior ofrecía oportunidades comerciales mayores que los limitados recursos de Palestina. Algunos fueron obligados a salir por la lucha intestina del período de los asmoneos posteriores. Otros

fueron sacados como cautivos de guerra siendo finalmente puestos en libertad, con el resultado de que la mayoría de ellos permaneció donde estaba, formando comunidades judías. Pero muchos más aun fueron al extranjero por propia decisión. Se formaron grandes concentraciones de judíos en Alejandría, Egipto, en Cirene, en las ciudades principales de Asia Menor y en Roma. Grecia y Macedonia también tenían su cuota. Los judíos eran más numerosos fuera de Palestina que dentro del país, llegando su número a varios millones. De hecho, podría decirse que no había pueblo en el mundo que no albergase parte de este pueblo.2*

Aun así, los lazos con la patria fueron mantenidos con considerable éxito. Jerusalén era la capital no sólo de Palestina sino del judaismo a nivel mundial. En lo religioso ella era para los judíos lo que Roma era para el mundo en lo político. Allí acudían los fieles en el tiempo de los festivales. Muchos regresaban a la patria para pasar sus últimos días en su suelo sagrado y para ser enterrados allí (cf. Hch. 2:5-11). A la atracción del templo debe agregarse el poder unificador de la Tora. Si bien es cierto que la ley y otras porciones de las Escrituras habían sido traducidas al griego (la septuaginta) y podían por lo tanto ser estudiadas fuera del país por aquellos judíos que habían hecho del griego su lengua adoptiva, con todo había una inclinación natural a buscar la guianza de los rabinos de Palestina en todos los asuntos de interpretación.

Es habitual hablar del judaismo helenista como una evolución que tomó lugar fuera del país, con Josefo y Filón como sus principales representantes, teniendo el primero como interés principal exponer la historia de su pueblo para beneficio de los romanos, y estando interesado el segundo en la filosofía, esforzándose por recomendar su fe a los paganos instruidos. Josefo como hombre de letras residió en Roma, y Filón estableció su hogar en Alejandría. Esta división entre judaismo palestino y helenístico parece, sin embargo, algo arbitrario, puesto que la patria de los judíos había estado expuesta a la influencia helenista durante mucho tiempo. Cualquier producto del judaismo que muestre marcados efectos de su ambiente helenista merece ser llamado helenístico, precindiendo de lo geográfico.

Bajo los tolomeos Alejandría se había transformado en un centro cultural descollante. Aquí, más o menos en tiempos de Cristo, Filón escribió cierto número de tratados que reflejan su deuda para con el pensamiento griego. Rechazando la religión griega como politeísta y degrandante, él adoptó, no obstante, la filosofía griega en generosa medida y se propuso utilizarla para recomendar su propia fe ancestral al mundo pagano. Superficialmente, el esfuerzo por despertar interés en la ley judía parecería ser fútil, pero Filón pudo hacerlo debido a la forma en que él utilizaba las Escrituras, haciendo uso del método alegórico. El significado evidente, en la mayoría de los casos, era puesto de lado para dar lugar a la afirma-

[26]Josefo, *Guerra judaica* II. xvi, 4.

ción de que Moisés hablaba de las mismas cosas que habían absorbido a los filósofos griegos, sólo que con una percepción mayor en razón de que él tenía el beneficio de la revelación especial. La más alta sabiduría debía ser hallada en la ley de Dios. Por ejemplo, los árboles que Dios hizo crecer en el jardín de Edén indican las virtudes que Dios planta en el alma.

Filón hizo abundante uso de la teoría platónica de las ideas, y pudo hacerlo muy fácilmente puesto que el judaismo mismo parecía tener algo de esto, como ser la doctrina de la imagen divina en el hombre al ser creado y el concepto del tabernáculo como reflejo de un modelo divino. Sin embargo las ideas fueron colocadas por Filón en estricta subordinación a Dios, el único de quien puede decirse que *es* en el sentido absoluto. Para Filón las ideas no eran modelos estáticos sino factores causales dinámicos, que él identificó con los poderes (en hebreo *ejércitos)* que rodeaban y servían al Todopoderoso. Otro término que sirvió bien a su pensamiento fue el de *Logos.* Filón se inclinaba a presentarlo como equivalente a las ideas y los poderes, pero con varios diferentes matices en su significado. Como el judaismo tardío en general y a diferencia del judaismo del período bíblico, Filón sintió la necesidad de mantener a Dios distanciado de cualquier contacto directo con el mundo, de allí que la mediación, en el sentido filosófico ocupó un lugar central en su reflexión. Una encarnación del *Logos* tal como es afirmada en el cuarto Evangelio sería imposible según los presupuestos de Filón.

La influencia de este filósofo sobre el judaismo fue contrarrestada por la diseminación y el vigor monopolizante del fariseísmo. Su influencia sobre el cristianismo se hizo sentir en dos áreas. Al entrar el evangelio en contacto con el mundo pagano, se vio obligado en cierta medida a hablar el lenguaje de la filosofía religiosa. Vestigios de esto pueden hallarse en Pablo y en el cuarto Evangelio. Ambos escritores probablemente conocían la obra de Filón. La influencia de Filón fue aun más fuerte sobre los padres alejandrinos de la iglesia, quienes se consideraban a sí mismos gnósticos cristianos al aplicar a las Escrituras el método alegórico de exégesis.

BIBLIOGRAFÍA

Bruce, F. F., *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls.* Grand Rapids: Eerdmans, 1956, pp. 123-137. Burrows, Millar, *The Dead Sea Scrolls.* Nueva York: Viking Press, 1955, pp. 326-345. ______________, *More Light on the Dead Sea Scrolls.* Nueva York: Viking Press, 1958, pp. 39-132. Cross, F. M., Jr., *The Ancient Library of Qumran.* Londres:

Duckworth, 1958. Derwachter, F. M., *Preparing the Way for Paul.* Nueva York: Mac-
millan, 1930. Edersheim, Alfred, *The Temple.* Londres: The Religious Tract Society,
1908.
Gaster, T. H., *The Dead Sea Scriptures.* Nueva York: Doubleday, 1956.
Guignebert, Charles, *The Jewish World in the Time of Jesús.* Londres:
Routledge & Kegan Paul, 1939. Juster, Jean, *Les Juifs dans l'empire romain.* París: Librairie Paul
Geuthner, 1914. Oesterley and Box, *The Religión and Worship of the Synagogue.Bath:*
Pitman and Sons, 1907.
Moore, G. F., *Judaism,* 2 vols. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1946.
Rowley, H. H., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament.* Londres:
S.P.C.K., 1960.
Schürer, E., "Diaspora", *HDB,* Extra Volume, pp. 91-109. Stendahl, Krister (ed.) *The Scrolls and the New Testament.* Nueva York:
Harper & Brothers, 1957. Wolfson, H. A., *Philo, 2* vols. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1948.

LA LITERA TURA

En el período intertestamentario se tenía conciencia de que el oficio profetice estaba en suspenso (I Mac. 4:46; 9:27; 14:41), pero la historia transcurría y debía ser registrada. Los hombres no cesaron de pensar ni de poner sus pensamientos por escrito. Fue así que surgió una extensa colección literaria, la que fue utilizada tanto por judíos como por cristianos.

Lo habitual ha sido agrupar estos escritos en dos clasificaciones; los apócrifos y los seudoepígrafes. El primer grupo incluye libros que llegaron a ser colocados junto a escritos del Antiguo Testamento en varios manuscritos de la septuaginta.[27] Cuando las Escrituras griegas fueron traducidas al latín, estos libros adicionales fueron retenidos, aunque no sin cierta controversia. Finalmente la mayoría de ellos fueron declarados parte de las Escrituras por el Concilio de Trente (1546). En círculos evangélicos los mismos han sido leídos por algunas personas con fines de edificación, pero sin ser considerados Escritura en el sentido canónico. La lista incluye los siguientes libros: *1 Esdras, 2 Esdras, Judit, Suplementos a Ester, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, Baruc, La Epístola de Jeremías, El Canto de los Tres Santos Jóvenes, La Historia de Susana, Bel y El Dragón, La Oración de Manases, 1 Macabeos y 2 Macabeos.* En su sentido original "apócrifos" significó cosas ocultas, secretas o esotéricas, pero en el nivel práctico la palabra puede considerarse hoy como un equivalente de "no canónicos". Los católicos romanos prefieren el término "deuterocanónico", que se entiende como reconocimiento canónico en fecha posterior a la del canon, pero que posee igual autoridad.

El término "seudoepígrafes" designa específicamente a escritos seudónimos que llevan los nombres de Enoc, Baruc, Moisés y otros, en tanto que los verdaderos autores son desconocidos. Al aparecer en una época en la que el testimonio profético había cesado, estos escritos ganaron presumiblemente en popularidad siendo adornados con los nombres de personajes notables de los tiempos bíblicos. Sin embargo no todas las obras clasificadas entre los seudoepígrafes son seudónimas, mientras que entre los apócrifos se incluyen algunas obras seudónimas (p. ej. *Sabiduría de Salomón).* Muchos de los escritos seudoepigráficos son de carácter apocalíptico, pero esto no es aplicable a todos. Tal rasgo difícilmente puede usarse para distinguir estos escritos de los apócrifos, ya que *2 Esdras,* que pertenece a los apócrifos, es indudablemente apocalíptico. Teniendo en cuenta esta confusa situación, C. C. Torrey propuso que se abandone esta doble terminología a favor de un término común, a saber,

[27]Para una buena presentación del proceso que más plausiblemente explique esta mezcla, véase H. B. Swete, *Introduction to the Oíd Testament in Greek,* p. 225.

literatura apócrifa.[28] Esta es una sugerencia sensata y será seguida en la presente obra.

La literatura en cuestión apareció en el segundo y primer siglos antes de Cristo, y en el primer siglo después de Cristo, habiendo sido escrita en su mayor parte en hebreo o arameo. Por varias razones el judaismo oficial la desaprobó hacia fines del primer siglo después de Cristo. Después de todo, la misma era demasiado tardia para ser inspirada. Además, los líderes judíos podían ser más consecuentes al pedir el rechazo de los escritos cristianos si repudiaban también escritos judíos que se originaron después de la cesación de la actividad del Espíritu en el campo literario. La situación histórica, estimaron ellos, requería una conservación del pasado, una concentración de la atención en la explicación de las Escrituras y de las tradiciones de los escribas. Fue así que quedó a cargo de los cristianos el perpetuar estas obras "ajenas" en su traducción griega y en otros idiomas. Algunos documentos contienen interpolaciones cristianas. Es interesante notar que los Rollos del Mar Muerto incluyen, junto con escritos de autoridad para la comunidad de Qumran, muchos otros que aparecen en forma fragmentaria—*Tobías, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, La Epístola de Jeremías, Los Jubileos, Enoc, El Libro de Noé, El Testamento de Leví, El Testamento de Neftalí, Los Dichos de Moisés, El Manuscrito de los Patriarcas, Los Salmos de Josué, Una Visión de Amram, La Oración de Nabonido.*™ Algunos de éstos eran desconocidos previamente. Unos pocos hasta pudieron haberse originado en Qumran. La presencia de todos éstos en las cuevas indica que pocas décadas antes de la prohibición de tales libros por parte de las autoridades judías, los mismos eran usados en las comunidades del desierto.

ANÁLISIS y DESCRIPCIÓN

1. *Libros Históricos,* (i) *1 Esdras.* Este libro es el que se encuentra en relación más estrecha con el Antiguo Testamento. Lleva el nombre de un personaje bíblico y toma la mayor parte de su contenido de los últimos libros históricos. Sigue muy de cerca, en muchos pasajes palabra por palabra, el narrativo bíblico que comienza en 2 Crónicas 35 (la pascua de Josías), pasa por Esdras y Nehemias, y concluye con la lectura que Esdras hizo de la ley. Una sección privativa a este libro (3:1—5:6) fue aparentemente incluida para explicar como la edificación del templo, que había sido interrumpida por la oposición de los samaritanos, se reanudó bajo Darío. Tres guardas del rey estaban haciendo guardia después de una fiesta. Para pasar el tiempo decidieron escribir qué cosa era, en su opinión, la más fuerte de todas, y poner luego sus opiniones bajo la almohada del rey. Más tarde el rey reunió a su corte para que las tesis

^*The Apocryphal Literature,* pp. 10-11.

[M]W. S. LaSor, *Amazing Dead Sea Scrolls,* rev. ed., 1957, pp. 45-47.

fuesen expuestas y defendidas. Uno proclamó al vino, otro al rey, y el tercero se pronunció por las mujeres, pero con la salvedad de que la verdad era más fuerte aun. Este último fue proclamado vencedor (no sorprende que su nombre sea Zorobabel), y cuando se le pidió que dijese cuál debía ser su recompensa, él reclamó al rey que cumpliese su palabra de reconstruir Jerusalén y su templo, y de restituir los cálices sagrados. Es probable que el libro se originara a mediados del segundo siglo antes de Cristo, en Egipto.

(ii) / *Macabeos*. Este libro describe las dificultades de los judíos a manos de Antíoco Epífanes y los eventos que resultaron de su persecución de Israel. Abarca un período de cuarenta años, que va desde el ascenso de Antíoco al trono en el año 175 a.C. hasta la muerte de Simón Macabeo en el año 135 a.C., y es una fuente primaria de la historia de la lucha macabea. Escrito en Palestina en los primeros años del primer siglo antes de Cristo, el libro evidencia haber sido redactado por un devoto patriota.

(iii) 2 *Macabeos*. Abarcando un período más breve, desde 176 hasta 171 a.C., 2 *Macabeos* rememora los sufrimientos de los judíos en los días de Antíoco. Contiene algo de material no hallado en / *Macabeos*. La historia es narrada con menor pretensión de objetividad, ya que el interés del escritor reside más en la religión que en la historia. El autor magnifica lo milagroso y siente celo por el nombre del Señor, especialmente en la forma en que éste era venerado en el templo. Debido al énfasis en la resurrección en conexión con el martirio, se ha conjeturado que su escritor pueda haber sido un fariseo. Su obra fue redactada posiblemente un poco más tarde que *1 Macabeos*. En vez de edificar sobre *1 Macabeos*, el autor confiesa que su libro depende de una obra de cinco tomos de un tal Jasón de Cirene, cuyo narrativo aquél trata de compendiar (2:23).

2. *Libros de ficción*. *Tobías* y *Judit* caen bajo este rubro. Fueron escritos no tanto para dar placer como para transmitir la verdad que Dios cuida de su pueblo y lo bendice de acuerdo a la fidelidad de ellos.

(i) *Tobías*. Tobit era un hebreo piadoso que vivía en Nínive durante los días de Salmanasar. Al quedar ceremonialmente impuro por enterrar el cuerpo de un israelita asesinado, durmió al aire libre, sólo para quedar enceguecido por excremento de gorrión. Ese mismo día una joven llamada Sara, que vivía en Ecbátana, Media, fue acusada por una esclava de su padre de la muerte de los siete esposos de aquella, cada uno de los cuales había muerto la noche misma del matrimonio. El lector es informado que el verdadero culpable era Asmodeo, un espíritu maligno que estaba enamorado de Sara y resentido por los matrimonios de ésta. Tanto Sara como Tobit, en sus respectivos lugares, clamaban a Dios, descorazonados y dispuestos a morir. Dios escuchó sus oraciones e hizo que sus caminos se entrecruzaran de un modo extraordinario.

Recordando que él había dejado cierto dinero en una ciudad de Media,

Tobit envió a su hijo Tobías a buscarlo acompañado por Azarías, que no era otro que el ángel Rafael. Al borde del rio Tigris, al estar lavándose, Tobías es atacado por un gran pez, el cual es finalmente vencido y arrastrado a la costa. Tobías es entonces instado por su compañero a preservar el corazón, el hígado y la hiél, siendo informado más tarde que las dos últimas cosas, al ser quemadas, producen un humo que ahuyentará a un espíritu maligno, mientras que la hiél es eficaz cuando se usa para ungir los ojos de los ciegos.

Los viajeros se alojan en la casa de Ragüel, padre de Sara. Durante el trayecto, Azarías le había estado alabando al joven Tobías las dotes de la joven; en consecuencia éste propone matrimonio. Recordando lo oído respecto a las entrañas del pez, el novio prepara un incienso con ellas, que sirve para ahuyentar al espíritu maligno. Durante el curso de las festividades matrimoniales, Azarías va al lugar donde estaba depositado el dinero y lo trae consigo. A continuación acompaña a los recién casados hasta Nínive, donde Tobit y su mujer están afligidísimos pensando que su hijo debe haber perecido durante el viaje. El dolor se transforma en alegría al reunirse todos, en especial cuando Tobías aplica la hiél a los ojos de su padre, resultando esto en la restauración de su vista.

Completada su obra, Azarías revela su verdadera identidad, se atribuye el mérito de llevar las oraciones de los necesitados ante Dios, y asciende al cielo. La historia termina con una hermosa oración por parte de Tobit.

El punto de vista histórico del autor se manifiesta en su referencia (vertida en molde profetice) al regreso de los judíos a Palestina y la reedificación de la casa de Dios, "aunque no como la primera" (14:5-B. de Jer.). Una fecha al principio del segundo siglo antes de Cristo es la más probable.

(ii) *Judit.* Este libro contiene una advertencia ya al principio en contra de que la considere como historia, ya que Nabucodonosor es presentado como rey de los asirios. El monarca es despreciado por ciertos reinos occidentales y, como venganza, envía a su general Holofernes para hacerse cargo de ellos. Atemorizados, los judíos se preparan para la invasión. La ciudad de Betulia se encuentra en la ruta del invasor y es puesta bajo asedio. Los víveres empiezan a escasear y los ancianos de la ciudad contemplan la posibilidad de rendirse cuando Judit, una bella viuda, les hace sentir vergüenza de pensar tal cosa y pasa a tomar el asunto en sus propias manos. Vistiéndose con sus mejores atavíos y tomando alimentos para sí misma y su criada, Judit se acerca a las líneas enemigas y pide ser conducida ante Holofernes, quien queda cautivado por su belleza. Ella le lleva a pensar que el Dios de Israel pronto intervendrá, pero sin decirle de qué modo o a favor de qué bando. Todas las noches ella y su criada salen a través de las líneas de guardias para que ella pueda tener un tiempo para sus devociones. Una noche, después de una fiesta con Holofernes,

que deja éste desvanecido a causa de la borrachera, Judit lo decapita y pone la cabeza en su alforja, tras lo cual sale para su habitual viaje nocturno más allá de las lineas, pero esta vez para ir inmediatamente a Betulia y declarar lo que Dios ha hecho a través de ella. Animados para la batalla, los hombres de Israel logran derrotar totalmente a las huestes enemigas, que caen en la confusión al faltarles su comandante. A lo largo y ancho de toda la nación hay entonces alegría, acción de gracias a Dios y alabanza para Judit.

Este producto del judaismo ortodoxo probablemente debe ser fechado en la segunda mitad del segundo siglo antes de Cristo, aunque podría ser aun más tardío.

3. *Libros sapienciales.* El típico enfoque hebreo respecto a la sabiduría no era especulativo, difiriendo en este respecto del griego. La sabiduría debe expresarse a través de la conducta más que en los caprichos del pensamiento. La sabiduría hebrea confesaba depender de Dios y no del descubrimiento humano. Es cierto que uno puede encontrar pasajes, aun en las Escrituras canónicas, en las que la sabiduría pareciera basarse meramente en la observación de la naturaleza y de la vida humana, pero sin duda la intención era hacer que aun esto estuviese subordinado a la iluminación divina.

(i) *Eclesiástico,* o *Sabiduría de Jesús Ben Siró.* El primer título se debe al uso del libro para propósitos didácticos por parte de la iglesia cristiana primitiva. El segundo se utiliza más habitualmente hoy en día. Ocasionalmente se lo llama simplemente *Siró.* A partir de una información cronológica dada en el prólogo es posible fechar esta obra allá por el año 180 a.C. Se indica a un judío palestino como autor (50:27), persona que había logrado considerable experiencia por medio de sus viajes.

A la sabiduría se le asigna un origen divino ya en el primer versículo, y en el marco del primer capítulo la misma es alabada en una hermosa trilogía: temer al Señor es el principio de la sabiduría (1:14); temer al Señor es la plenitud de la sabiduría (1:16); y el temor del Señor es la corona de la sabiduría (1:18). La sabiduría reside de un modo especial en la Ley de Moisés (24:23ss). En varias ocasiones la misma es personificada.

El Eclesiástico tiene una marcada similitud con el libro de Proverbios. Prácticamente todas las relaciones de la vida son examinadas y lo más prudente es aconsejado para una multiplicidad de situaciones— amistad, vida de hogar, negocios (prestar y pedir prestado), diligencia, frugalidad, etc. Muestras de la habilidad literaria del autor en el arte de la expresión sentenciosa son las siguientes:

> Lo que una cuesta arenosa para los pies del anciano,
> es la mujer deslenguada para un marido comedido (25:27).
> Como quien compone un cacharro roto
> es quien enseña a un necio (22:7). (Nácar Colunga)

En este libro de la sabiduría cubre los convencionalismos sociales tanto

como los asuntos éticos y morales. De allí que el lector tiene, entre otras cosas, un manual de modales. Un cierto aire de condescendencia para con el hombre común desmerece el escrito, acercándose en este aspecto a la actitud farisaica hacia el *'am ha-aretz.*

(ii) *La Sabiduría de Salomón.* De un género muy diferente, este libro es la "Joya de los Apócrifos".'El nombre se debe al hecho de que el autor toma la posición de Salomón (9:8-9). Esto, empero, no puede tomarse en serio vistas las afinidades con el modo de pensar griego. Tenemos aqui un producto del judaismo alejandrino al que se han atribuido diversas fechas, que van desde el año 100 a.C. hasta el 40 d.C. El contenido se divide naturalmente en dos pares principales, en los capítulos 1-9 la sabiduría es altamente elogiada; en los capítulos 10-19 hay un repaso histórico de ciertas figuras principales de la historia temprana de Israel, seguido de una narración de la suerte de la nación en Egipto y en el desierto, cuya intención es demostrar a la vez la necedad de la idolatría y la bienaventuranza de aquellos que se allegan al Señor. Hay una tendencia creciente a atribuir estas dos partes a diferentes autores, pero el caso a favor de la diversidad de autores no es inapelable.[30] El propósito del libro bien pudiera ser doble: renovar la fe de los judíos en su Dios y en su estilo de vida, y ganar paganos a su fe.

(iii) *Pirke Aboth* o *Dichos de los Padres.* En esta obra se encuentran reunidas las sabias sentencias de muchos rabinos, abarcando un período que va desde la época precristiana hasta fines del segundo siglo después de Cristo, y aun posteriores.

4. *Libros apocalípticos.* Este tipo de literatura no puede entenderse aparte de una comprensión de la posición histórica y el punto de vista de los autores. Floreció debido a la tensión bajo la cual el pueblo judío vivía a causa de su larga experiencia de sometimiento a diferentes poderes extranjeros—desde la ocupación persa hasta la romana. ¿Había olvidado Dios a su pueblo? Según los apocalípticos no era así sino que él se vindicaría a sí mismo y a su nación del pacto a través de una liberación futura en la que toda oposición, humana o angélica, sería arrasada.

No cabe duda de que los redactores de estos mensajes de esperanza recibieron su inspiración en parte de los profetas hebreos, pero su obra difiere de la de éstos en ciertos aspectos. Mientras que la profecia se ocupaba mayormente de las necesidades de su propia generación, el escrito apocalíptico manifestaba un interés casi exclusivo en el futuro. H. H. Rowley saca a relucir este contraste: "Hablando en términos generales, los profetas predijeron el futuro que provendría del presente, mientras que los escritores de apocalipsis predecían el futuro que irrumpiría en el presente".[31] A diferencia de los profetas, estos escritores ocultaron sus nombres, asumiendo en su lugar nombres que ya eran familiares en la

[30]W. O. E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha,* pp. 205-206. ^*The Relevance of Apocalyptic,* 2nd. ed., 1947, p. 35.

historia israelita. Su obra podría ser llamada determinista en el sentido de que presentan al mundo bajo la obligación de recorrer cierto curso con una meta definida. Es fácil comprender la manifestación de mayor aspereza contra los enemigos de Israel que en los profetas. También se destaca más al individuo, especialmente en relación con la resurrección y las recompensas de la vida futura. Los apocalipsis carecen totalmente de enseñanza ética. En lugar de llamar a la nación al arrepentimiento, en-fatizan la posición distinguida de Israel como pueblo de Dios y la certidumbre de su vindicación futura. Este tipo de escrito tiene un carácter esotérico que por lo general no se encuentra en los profetas. Acompañando las revelaciones recibidas a través de visiones del mundo invisible y del futuro, se encuentra un énfasis en lo sellado y secreto. Estas cosas están fuera del alcance de las masas.

Ya sea que la profecía haya menguado por agotamiento, haya cesado por decreto divino y haya sido eclipsada por el crecimiento del legalismo con su concentración en la ley, su declinación sin duda abrió el camino para el auge del apocalipcismo.

Uno no debería insistir, sin embargo, en una total disimilaridad entre la profecía y el apocalipsis. Al menos parece válido decir que Jesús usó las formas de apocalipsis pero que habló en términos realmente pro-féticos respecto a la irrupción del reino de Dios en el orden de la historia con poder transformador. Debido a que El relacionaba su enseñanza con la manifestación del propósito de Dios en su persona y obra, su mensaje era profetice. 32

(i) *El Libro de Enoc.* Este se destaca como el más importante de los apocalipsis. Es también llamado *Enoc Etíope* para distinguirlo del *Enoc Eslavo* o de los *Secretos de Enoc.* Este libro de más cien capítulos pertenece, probablemente en su totalidad, al período precristiano. El nombre de Enoc le ha sido asignado con suma propiedad, vista su traslación al cielo. Es de presumir entonces que él estaría bien equipado para presentar los misterios de los cuerpos celestiales que aparecen con prominencia en esta obra. La misma, que consiste de cinco libros, a más de una introducción y conclusión, comienza con visiones del juicio futuro, pasa a una narración respecto a los ángeles que pecaron (Gen. 6), cuenta las travesías celestiales de Enoc, desnuda los misterios del cielo, del infierno y del advenimiento y la gloria del Mesías, y concluye con un bosquejo de la historia del mundo en el llamado "apocalipsis de las semanas". La sección más importante es la del libro de las semejanzas (capítulos 37-71), en el cual aparecen los pasajes sobre el Hijo del Hombre. Hasta el momento esta parte no ha sido hallada entre los otros fragmentos de *Enoc* descubiertos en Qumrán.

[32]Véase el análisis hecho por G. E. Ladd en su artículo "Why not Prophetic-Apocaliptic?" *JBL,* 76(1957), pp. 192-200.

(ii) *El Apocalipsis de Baruc* (no confundir con el *Libro de Baruc}.* Esta obra se ocupa de la suerte de Jerusalén en el tiempo de la cautividad babilónica, pero mira también con anhelo hacia la llegada del Mesías, ofreciendo la perspectiva de consuelo y bendición en relación con su advenimiento. Esta obra, que consiste de siete partes, con los ayunos de Baruc colocados entre las mismas, pertenece al primer siglo después de Cristo o quizá a un período posterior. Hay quienes piensan que la destrucción del templo puede haber aportado la inspiración necesaria para su redacción. Muchos pasajes muestran algún parecido con el Apocalipsis de Esdras.

(iii) *La Asunción de Moisés.* Esta obra contiene las revelaciones dadas a Josué por medio del venerable líder de Israel antes de su partida. El futuro de Israel es desplegado hasta llegar a la época romana, con una predicción del establecimiento del reino mesiánico 250 tiempos (1750 años) después de la muerte de Moisés. Las copias existentes de este libro no registran la asunción en sí, indicando que esta parte se ha extraviado. A juzgar por el testimonio de Orígenes, el libro contenía un narrativo de la lucha entre Miguel y Satán por el cuerpo de Moisés (cf. Jud. 9). La obra refleja un fuerte espíritu nacionalista y procede de los comienzos del primer siglo después de Cristo.

(iv) *El Apocalipsis de Esdras* (capítulos 3-14 del apócrifo *2 Esdras;* los capítulos 1-2, 15-16 son adiciones cristianas posteriores). Este escrito es de capital importancia para el desarrollo doctrinal del judaismo. Parecería haber sido escrito en la última parte del primer siglo después de Cristo y refleja la agotada situación de Israel después de la destrucción de Jerusalén. Un tono de dolor y perplejidad permea el escrito. El pecado, el pequeño número de los salvos y la justificación de los caminos de Dios son sus preocupaciones mayores. El autor bien podría ser llamado el paulinista de esta época del judaismo. La escatología recibe su cuota de atención, incluyendo una descripción del Mesías, y del juicio final. Contiene algunas interpolaciones cristianas.

5. *Libros Generales.* Algunos otros escritos de naturaleza apocalíptica y testamentaria pertenecen a esta categoría, pero son de menor importancia y para nuestro propósito pueden ser pasados por alto. Sin embargo, varias obras que habitualmente se clasifican entre los seudoepígrafes, pero que no son de corte muy apocalíptico, merecen ser mencionadas.

(i) *Jubileos.* Esta obra consiste de material supuestamente revelado a Moisés y que abarca el intervalo que va de la creación hasta el éxodo en una serie de jubileos o periodos de cuarenta y nueve años. Su otro nombre, *Pequeño Génesis,* lo muestra como reconocidamente inferior al de la historia canónica. La teoría judía insistía en que Dios no solo reveló a Moisés la ley en forma escrita sino también una tradición no escrita; de esta manera se hizo posible retrotraer desarrollos posteriores e injertarlos en la historia primitiva de Israel. Es así que los patriarcas son presenta-

dos como devotos de la ley. Se le da gran énfasis a la correcta observancia de los festivales del año judío como también a la del sábado. El autor presenta su caso a favor de un calendario solar en vez del calendario lunar que prevalecía en Israel. La escatología no está muy desarrollada, con excepción en la angelología, pero lo poco que hay de ella parece favorecer la idea de que el reino mesiánico se iba cumpliendo en la medida en que la ley era fielmente cumplida. Se le han atribuido a esta obra fechas muy dispares, desde el período exílico hasta las últimas décadas antes de la era cristiana. Tal vez su ubicación más correcta esté en el período macabeo.

(ii) *Los Oráculos Sibilinos.* Estos se distinguen de otros escritos en que pertenecen a un tipo muy especial de literatura. En el mundo grecoro-mano ciertas mujeres llamadas sibilas lograron renombre por su pronunciación de oráculos, los que eran muy solicitados por naciones e individuos. Si bien los oráculos oficiales romanos habían perecido, otros aparecieron en respuesta a la demanda popular. Tanto judíos como cristianos vieron en esto una oportunidad de hacer propaganda a su favor insertando sus principios en escritos de este tipo. Doce de los quince oráculos que componen la colección han sido recobrados. Los elementos judíos se encuentran principalmente en el Libro III y consisten en un resumen histórico que incluye a Israel, en una descripción de las deplorables condiciones que prevalecerán antes del fin, y en una profecía del derrocamiento de los impíos y el vuelco del mundo hacia la adoración de Jehová, con la consecuente paz y prosperidad. Un personaje que responde a las características mesiánicas es presentado en el Libro V, renglones 414 y siguientes.

(iii) *Salmos de Salomón.* Escritos a principios de la segunda mitad del siglo primero antes de Cristo, los *Salmos de Salomón* reflejan desencanto con la dinastía asmonea y proclaman el advenimiento de un hijo de David como Mesías de Israel (Salmos 17 y 18). Un cuadro típicamente nacionalista de la gloria futura de Israel sobresale en estos salmos.

(iv) *Los Testamentos de los Doce Patriarcas.* Estos documentos consisten en los supuestos dichos de cada uno de los hijos de Jacob a sus vastagos poco antes de morir, siguiendo la analogía del propio Jacob en Génesis 49. Cada testamento contiene una reseña biográfica del patriarca, detallando por lo general sus virtudes y sus vicios, tras lo cual hay una sección de exhortación y finalmente unas predicciones respecto a sus descendientes. Esta obra es difícil de clasificar. En unos pocos casos se introducen visiones que podrían justificar la inclusión de esta obra entre los apocalipsis, pero en general su carácter es moralista y profetice, más que apocalíptico.

Existe poco acuerdo en cuanto a su origen y fecha. El descubrimiento de fragmentos tanto del Testamento de Leví como el de Neftalí en Qum-rán, ha introducido un nuevo elemento en el problema, pero dichos fragmentos-son una base demasiado inadecuada para insistir en el 38

Origen qumrámico de los testamentos en su totalidad. R. H. Charles ha propuesto un origen judío para esta literatura y explica los elementos cristianos con una teoría de interpolación. Más recientemente ha aparecido una tendencia que afirma un origen cristiano para los Testamentos en base a que "los elementos cristianos se hallan tan entretejidos en la contextura de toda la obra que los tales forman parte inherente de la misma" (M. de Jonge, que considera a los Testamentos como cristianos, pero apropiando una cantidad considerable de material judío y haciendo su aparición recién en la última parte del siglo dos).[33] F. M. Cross, hijo, asevera que "Son correctas aquellas opiniones que insisten en que las ediciones recibidas de 1 Enoc y de los Testamentos de los Doce Patriarcas vienen de manos judeo cristianas que suplementaron y reelaboraron (en vez de limitarse a interpolar) ediciones esenias".[34]

6. *Libros filosóficos.* Sin duda a esta categoría pertenece *4 Macabeos,* un escrito que trata sobre la razón piadosa y que afirma que las virtudes humanas (siguiendo en esto el análisis estoico) se desarrollan mejor con la ayuda de la revelación divina según la misma se manifiesta en la ley mosaica. Dios quiso que las pasiones humanas fuesen controladas. Para ilustrar su tesis el autor recurre al material de *2 Macabeos*, contrastando al enloquecido Antíoco Epífanes con la valiente resistencia de los mártires. La obra corresponde al primer siglo antes de Cristo. Su punto de vista general respecto a la sabiduría es algo similar al de los tratados de Filón.

7. *Libros apologéticos.* Si bien la *Carta de Aristeas* y 3 Macabeos podrían clasificarse bajo algún otro rubro, ambos tienen en común el evidente propósito de exaltar al judaismo. La primera pretende ser obra de un gentil que era miembro de la embajada enviada por Tolomeo II a Je-rusalén para obtener traductores de las escrituras hebreas al griego para la biblioteca real. Aristeas escribe a su hermano Filócrates respecto a su viaje y ensalza todo lo que sea judío, incluyendo la traducción de la sep-tuaginta, a la cual dedica la parte final de su carta. La *Carta de Aristeas* no puede ser ya considerada auténtica puesto que lleva huellas de haber sido compuesta en una fecha posterior. Por otra parte cabe decir que sin duda la misma contiene una tradición valiosa respecto al origen de la LXX, en especial la tácita admisión de que el verdadero trasfondo de la traducción fue más la necesidad que los judíos egipcios tenían de tal obra que el patrocinio de la corte motivado por un interés literario, aun cuando éste aparezca en primer plano. En *3 Macabeos* el lector recibe un narrativo de la tentativa de Tolomeo IV de entrar al templo de Jerusalén, con el único resultado de ser repelido divinamente y derribado al suelo.

[33]"The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testament" en *Studia Evangélica,* 1959, p. 548

ncient Library ofQumran, p. 149

Después de recuperar, el rey decidió ventilar su ira sobre los judíos de su reino. Después de hostilizarlos de varios modos, decidió exterminarlos en masa bajo los pies de cientos de elefantes embriagados. Una visión de ángeles hizo que los elefantes, en cambio, se volviesen contra las tropas del rey, obligando a éste a reconocer su error y rescindir su orden. Revirtiendo completamente su actitud anterior, Tolomeo pasó a favorecer a los judíos, cuya posición fue entonces segura.

8. *Libros misceláneos.* Aquí se puede incluir, por razones de conveniencia, los restantes libros apócrifos, que son breves y de escasa importancia. El *Libro de Baruc* quiere dar a entender que fue escrito en Babilonia por el secretario de Jeremías. Después de haber sido leído a los exiliados allí, fue enviado a Jerusalén. Aunque bastante diverso en su contenido y variado en sus formas literarias, el libro trata básicamente las causas de la cautividad y ofrece esperanzas de una futura restauración.

El desconocido autor de la *Epístola de Jeremías* escribe a los que estaban a punto de marchar hacia la cautividad babilónica, advirtiéndoles que la misma será larga y exhortándoles a permanecer firmes contra la tentación de la idolatría.

Una de las adiciones a Daniel, insertada después de 3:23, es la *Oración de Azadas* (Abednego) y el *Canto de los Tres Santos Jóvenes.* La oración recibe respuesta en la llegada del ángel del Señor al horno ardiente, quien proteje a los tres del efecto de las llamas. Los tres, entonces, unen sus voces en alabanza. *La Historia de Susana* relata la experiencia de Daniel al rescatar a una mujer judía amenazada por dos ancianos lascivos. Habiendo sido rechazados por ella, éstos la acusan publicamente de infidelidad hacia su marido. Daniel entonces pasa al frente para salvar a la mujer de la muerte incriminando a los ancianos de falso testimonio. *Bel y el Dragón* versa sobre como Daniel desenmascara la idolatría. En la primera narración Daniel y el rey Ciro están en desacuerdo respecto a la adoración del dios Bel, indicando el rey que el consumo de las ofrendas que el dios hace es prueba de su existencia. Daniel le convence de lo contrario espolvoreando ceniza sobre el piso del templo, revelando de tal modo las huellas de los pies de los sacerdotes y sus familias que venían de noche a través de una entrada secreta para hacer desaparecer las ofrendas. Furioso ante tal revelación, el rey ordena la demolición del ídolo y la muerte del cuerpo sacerdotal. En el segundo narrativo Daniel debate con el rey acerca de un dragón que era venerado como un dios. Daniel afirma que él es capaz de matar al dragón, destruyendo así el mito de su deidad. Esto lo logra preparando una substancia resinosa y echándola en sus fauces, a consecuencia de lo cual el dragón revienta. Estos dos ataques contra el culto popular causan un clamor de venganza contra Daniel, que es arrojado en un foso de leones, en el cual es milagrosamente alimentado y también preservado de la ferocidad de estas bestias, lo que lleva al rey a un reconocimiento del Dios de Daniel como incomparable.

Las adiciones al libro de Ester, seis en total, parecieran haber servido el doble propósito de satisfacer la curiosidad popular ofreciendo detalles allí donde el texto canónico es muy sucinto, y de proporcionar asimismo un tono más definidamente religioso al nombrar explícitamente a Dios.

Con la *Oración de Manases,* que pretende ser una penitente súplica de ayuda por parte del antiguo rey de Judá, ahora prisionero en Babilonia, la lista de los apócrifos queda completa.

Muchas obras del período intertestamentario no han sido incluidas aquí (la lista sigue creciendo con los nuevos descubrimientos), pero suficientes han sido descritas como para dar una muestra representativa de la literatura en su totalidad.

SU INFLUENCIA SOBRE EL NUEVO TESTAMENTO

La era intertestamentaria ha sido descrita como "un período sin rival en lo que se refiere a vacilaciones y confusión religiosa". No debemos esperar, por lo tanto, que la literatura que emanó de ella pueda proveer en todos los aspectos un puente entre la enseñanza del Antiguo Testamento y la del Nuevo. En el caso de los escritos producidos bajo la influencia helénica, la naturaleza y el destino del hombre son vistos de un modo bien diferente al de las Escrituras hebreas. El cuerpo es despreciado y no se da cabida a una resurrección física. En Palestina el curso de los acontecimientos políticos dejó su sello en la literatura, particularmente en el área de la esperanza mesiánica. Cuando la confianza en los líderes humanos decayó y la opresión foránea se hizo cruel, se manifestó una tendencia a anticipar una irrupción trascendental en la historia del tipo que predomina en los apocalipsis. Las influencias extranjeras que tendían a la secularización de la vida tuvieron su efecto también en un endurecimiento de la resistencia a través de una aplicación más rigurosa de la ley. Esto originó una era de legalismo de la que hay testimonios en los Evangelios y que tuvo también cierto efecto sobre la iglesia primitiva en relación con la controversia judaizante. El mérito de la limosna, que formó un elemento clave en la justicia farisaica, aparece ya en *Tobías*. "La limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado" (12:9). *Judit* refleja la importancia de la exactitud ceremonial y de la pureza ritual, con énfasis en los ayunos y oraciones, tales como uno los encuentra en el fariseísmo de los Evangelios.

Un reconocimiento formal por parte de los escritores neotestamen-tarios de su deuda para con la literatura intertestamentaria no es común. Judas 14-15 es un ejemplo de cita de una fuente no canónica *(Enoc* 1:9). Dado que el Nuevo Testamento tiene algunas instancias de citas de escritos paganos (Hch. 17:28; 1 Co. 15:33; Tito 1:12), no debe sorprender que un libro como *Enoc,* que había logrado una posición casi sagrada entre los círculos cristianos, fuese utilizado de este modo. No existe evidencia, empero, de que el escritor considerase a *Enoc* a la par de la Escritura.

Judas 9 podría basarse en *La Asunción de Moisés,* si bien el documento que ha llegado a nosotros, en forma fragmentaria, no contiene el episodio a que se hace referencia.

El autor de la Epístola a los Hebreos da la impresión de haber recurrido a material extrabíblico en su relato de las proezas de los hombres y mujeres de fe. Algunas de sus alusiones en 11:34-35 concuerdan con lo narrado en *2 Macabeos* 6:18—7:42 respecto a la muerte por martirio del anciano escriba Eleazar y la de una madre con sus siete hijos. La tradición sobre la muerte del profeta Isaías, aserrado en dos por orden de Manases *(Martirio de Isaías* 5:1), bien podría haber estado enmenteenel versículo 37. Janes y Jambre (2 Ti. 3:8) no son mencionados en el Antiguo Testamento, pero probablemente eran bien conocidos por medio de otros escritos antiguos (cf. *Documento de Damasco* 7:19).

Uno de los más claros ejemplos de dependencia es el uso que hace Pablo de materiales hallados en los capítulos 12-14 de *Sabiduría de Salomón* para su argumentación en el primer capitulo de Romanos. El testimonio a Dios en la creación y el pecado de la idolatría y sus consecuencias en la vida moral de los hombres están expresados prácticamente en el mismo lenguaje. Las palabras del apóstol en Romanos 1:32 son rememorativas de la afirmación hecha en el *Testamento de Aser* 6:2. En el *Testamento de Judá* leemos que para el beodo su gloria es su vergüenza (14:8), recordando a Filipenses 3:19. Varios paralelos verbales pueden detectarse entre *Siró* (también *Sabiduría)* y la epístola de Santiago, y en menor medida entre *Siró* y las epístolas petrinas. Estos paralelos son de un carácter mayormente sentencioso. Era algo perfectamente natural que la herencia cultural y religiosa de los escritores cristianos primitivos se manifestase en sus obras.[35] Tal vez la mayor influencia en este respecto está en el lenguaje empleado en las porciones apocalípticas del Nuevo Testamento. Por ejemplo, la descripción de una voz como el estruendo de muchas aguas aparece en el *Apocalipsis de Esdras* 6:17 y en el Apocalipsis de Juan 1:15; 14:2. La novia que aparece como una ciudad es mencionada en el *Apocalipsis de Esdras* 7:26 y en Apocalipsis 22:1. Estos casos distan de ser los únicos.

Debiera añadirse que las coincidencias verbales no comprueban necesariamente una dependencia literaria. Siempre existe la posibilidad de que ciertas cosas se habían transformado en parte de la terminología religiosa común en tal medida que el escritor no pensaba en fuente particular alguna al usar cierto término o frase. Además, elementos que aparecen en el Antiguo Testamento, en la literatura apócrifa y en el Nuevo Testamento pueden deber su aparición en este último a su uso en el Antiguo Testamento más que a la fuente intermedia. Es así que, por ejemplo, la figura mesiánica es mencionada en el libro de *Enoc* bajo títulos como

[35]W. Fairweather, "Development of Doctrine in the Apocryphal Period", *HDB,* Extra Volume, p. 295.

el Ungido, el Elegido, en Justo y el Hijo del Hombre. Pero todos éstos, en el análisis final, tienen su origen en el Antiguo Testamento.

En ciertos aspectos el Nuevo Testamento refleja el desarrollo del período intertestamentario de un modo bastante positivo. La perspectiva general del mundo es marcadamente dualista y esto en un doble sentido. Además del contraste entre los poderes de la luz y de las tinieblas, entre Dios y el demonio, se encuentra la antítesis entre la época presente y la era por venir. Esta última, que es un elemento básico de la enseñanza de Jesús y de Pablo, no se encuentra en el Antiguo Testamento, si bien su germen puede detectarse en el punto de vista profético.

No es mucho lo que se dice en la literatura intertestamentaria respecto al pecado; con todo, esta doctrina es formulada en dos sentidos. En el *Apocalipsis de Esdras* hay una lucha con el problema del pecado original. La transgresión de Adán es considerada como algo que afecta a toda la humanidad (3:21; 7:118). Uno detecta cierta afinidad con la enseñanza paulina de Romanos 5:12-21. La obra es lo suficientemente tardía como para reflejar una enseñanza cristiana, pero es dudoso que un escritor judío hiciera uso deliberado de una posición cristiana. En varios lugares una descripción del obrar del pecado en la vida humana es tratada bajo la doctrina del impulso bueno y malo.[36] La descripción de Pablo en Romanos 7 tiene estrecha afinidad con este análisis típicamente judío.

La salvación aparece generalmente asociada con la fidelidad a la ley, pero el autor del *Apocalipsis de Esdras* es pesimista respecto al poder de la ley para salvar, si bien la conceptúa con el más alto honor (9:36-37). Debe admitirse que en el ámbito de la redención el Nuevo Testamento no depende de los apócrifos sino que edifica sólidamente su posición sobre el Antiguo Testamento.

En la literatura apócrifa la proliferación de la angelología es un rasgo sobresaliente. Siete arcángeles rodean el trono de Dios *(Tobías* 12:15). Seis de ellos son identificados por nombre en varios lugares, pero el Nuevo Testamento nombra solamente a uno. La organización de los ángeles y su asociación con las fuerzas de la naturaleza figuran en la enseñanza neotestamentaria, pero en una forma mucho mas restringida que en la literatura que nos ocupa. Aun más notoria es la ausencia de elucubraciones respecto a los cuerpos celestiales y otros fenómenos naturales que plagan a los apocalipsis.

El juicio final es un elemento infaltable en los escritos apocalípticos, pero existe considerable duda respecto al lugar exacto que el mismo ocupa en el esquema del futuro, si será previo o posterior al reino me-siánico. El reino mismo no recibe un tratamiento uniforme. Con el crecimiento del énfasis trascendental apareció un cambio de expectación que se alejó de la esperanza de un reino terrenal para proyectarse hacia uno celestial. Este último llegó a constituirse en la presentación más común.

[36]£Y *Testamento de Aser* 1:3-9 es el pasaje más antiguo.

Esto dejó irresuelto el problema de las promesas terrenas y de carácter nacional hechas a Israel. Es muy posible que la forma más acabada de enseñanza apocalíptica representa una suerte de amalgama—un reino mesiánico terrenal de carácter transitoria que sería seguido por un estado eterno.[37] Este es el patrón del Apocalipsis de Juan.

Sería algo totalmente fuera de lo natural que los escritores del Nuevo Testamento hicieran su tarea en un vacío, ignorando las ideas religiosas que se habían estado desarrollando entre su propio pueblo. Sin embargo, la virtual ausencia de citas directas de la literatura intertestamentaria y la exclusión de las fantasías apocalípticas revelan una selectividad de conceptos que es impresionante y que puede considerarse, sin duda, como providencial. La contribución de esta literatura posterior aparece como un factor, pero es claramente subordinada a la influencia del Antiguo Testamento.

"Véase *Enoc* 91:12-17.

BIBLIOGRAFÍA

Charles, R. H., (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrafa of the Oíd Testament, 2* vols. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Fairweather, W., "Development of Doctrine in the Apocryphal Period," *HDB*, Extra Volume. Edimburgo: T. & T. Clark, 1904, pp. 272-308.

Metzger, B. M., *An Introduction to the Apocrypha.* Nueva York: Oxford University Press, 1957.

Pfeiffer, R. H., *History of New Testament Times.* Nueva York: Harper and Brothers, 1949.

Rowley, H. H., *The Relevance of Apocalyptic.* Londres: Lutterworth Press, 1944.

Rusell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic.* Filadelfia: The Westminster Press, 1964.

Stanton, V. H., *The Jewish and the Christian Messiah.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1886.

Torrey, C. C., *The Apocryphal Literature.* New Haven: Yale Press, 1945.

SEGUNDA PARTE

EL IDIOMA

DEL NUEVO TESTAMENTO

Capítulo 2

EL IDIOMA DEL NUEVO TESTAMENTO

LEJOS DE SER UNA MERA COLECCIÓN DE LIBROS, LA BIBLIA TIENE UNA UNIDAD QUE hace posible que el lector pueda pasarse de Malaquías a Mateo con relativa facilidad. Esto es cierto a pesar de las diferencias externas ocasionadas por la alterada situación histórica y por la forma diferente que la revelación toma, hechos mejor expresados quizá en los grandes contrastes enunciados en las palabras introductorias de la Epístola a los Hebreos. Factores divinos y humanos entran en esta unidad espiritual, a saber, el hecho que Dios se está revelando y que El actúa desde el principio hasta el fin a través del pueblo de su pacto. La salvación viene de los judíos. De todos los escritores del Nuevo Testamento sólo Lucas era un gentil. Esta misma circunstancia, empero, presenta un problema, ya que los judíos habían dejado en gran medida de usar su lengua original durante el período del exilio, utilizando en su lugar el arameo, idioma más popular y de cercano parentesco con el hebreo. Un Nuevo Testamento escrito en arameo era una posibilidad desde el punto de vista lingüístico, pero aun así el arameo no estaba idealmente equipado para transmitir el mensaje de la completada revelación de Dios, la que recla-

maba sutilezas de distinción no muy necesarias para el flujo de los oráculos proféticos ni para escribir una historia, pero que eran requisito ineludible para la compacta argumentación de un apóstol. Un Nuevo Testamento en arameo hubiera tenido relativamente pocos lectores fuera de la nación de Israel. En cambio, si el mensaje del Nuevo Testamento se propagaba en el idioma griego, que se habia transformado en el verdadero lenguaje internacional de la época, la Palabra podría penetrar prácticamente en cualquier parte del mundo greco romano.

Dos hechos, entonces quedan en claro. Es evidente que Dios tenía el propósito de usar a su propio pueblo, Israel, como instrumento para comunicar el cristianismo al mundo; sin embargo, el lenguaje de dicho pueblo no era un medio adecuado para tal tarea. Dios no podía permitirse el lujo de perder el medio hebraico, que representaba todo ese trasfondo y experiencia espiritual que era fruto de siglos de cultivo. En providencial decisión El le dio al devoto corazón hebreo una lengua griega para hacerse entender en todo el mundo. Es necesario bosquejar entonces el desarrollo histórico que hizo posible dicho logro.

EL SURGIMIENTO DE LA KOINE

El idioma griego se utilizaba ya cientos de años antes de la época de Cristo y ha continuado existiendo hasta nuestros días como lengua viva. Los comienzos de la literatura en el griego pueden ser ubicados de modo general unos 800 años antes de Cristo, o quizá antes, en las obras de Hornero y de Hesíodo. Para cuando el período clásico propiamente dicho se estableció, dos factores habían jugado un papel preponderante en la formación de dicho lenguaje. Uno de ellos fue la periódica incursión en el territorio griego de pueblos indoeuropeos, cuya llegada trajo modificaciones al idioma nativo de las diferentes localidades. Debido al carácter quebrado del terreno de la península griega estas alteraciones lingüísticas, una vez establecidas, tendieron a perpetuarse. De este modo aparecieron los diferentes dialectos. Si bien una verdadera literatura se desarrolló sólo en dos o tres de éstos, los dialectos hablados fueron muchos.[1] De los dialectos literarios, a saber, el dórico, el cólico, y el jónico, fue el último el que alcanzó una prominencia mayor que los demás. El ático, una rama del jónico, fue el lenguaje de Atenas, la ciudad-estado que promovió una brillante galaxia de escritores en diversos campos. En consecuencia, hablar del griego clásico es casi equivalente a hablar del ático. Este tipo de griego no quedó confinado a Atenas o a Ática sino que se propagó con la actividad colonizadora de los atenienses al otro lado del mar Egeo y más allá. El mismo constituye el elemento individual más importante tras el griego del Nuevo Testa-

'C. D. Buck, *The Greek Dialecís,* pp. 3-9.

mentó.[2] Ciertos vocablos peculiarmente jónicos aparecen en éste, como también algunas formas dóricas.[3] La influencia cólica es mínima.

En el cuarto siglo antes de Cristo las ciudades-estados de Grecia fueron conquistadas por Felipe de Macedonia. Cuando su hijo Alejandro el Grande se aventuró más allá de Helias para efectuar sus vastas conquistas en el oriente, él reclutó para su ejército hombres que provenían de todas partes de Grecia. La estrecha relación que estos hombres mantuvieron en las filas fue un factor de suma importancia en la aparición de un nuevo tipo de griego, tipo que ya había comenzado a tomar forma debido a los crecientes contactos entre las distintas ciudades-estado. Aquellos elementos del lenguaje que eran de mayor uso y los que de los distintos dialectos eran más fácilmente adaptables tendían a sobrevivir, mientras que los menos útiles dejaban de ser usados. En un lapso notablemente corto se forjó un nuevo idioma griego, conocido hoy en día como *koiné* (su nombre completo es *he koiné diálektos).* La palabra *koiné* significa "común". Este griego era verdaderamente el idioma de la gente común y el medio común de comunicación durante la era helenística (desde aproximadamente 300 a.C. hasta cerca del año 500 d.C.).

Allí donde el ejército de Alejandro iba, allí llegó este idioma. Dado que los pueblos conquistados del Asia representaban diversas unidades lingüísticas y nacionales, hacía falta que hubiese un medio común de comunicación, lo que contribuyó a la diseminación del griego en el Levante. Los colonizadores griegos hicieron que el arraigo del griego fuese permanente. Sólo después de varios siglos, en el siglo sexto después de Cristo, dio la *koiné* paso a su sucesor, el griego del período bizantino, el que a su vez cedió ante el griego moderno en el siglo quince.

No debe presumirse, empero, que todo lo que fue escrito en griego durante el período helenístico fue escrito en *koiné.* Algunos autores veían al lenguaje corriente como un triste deterioro del producto de la época dorada de la literatura, e hicieron un esfuerzo consciente por imitar los modelos clásicos en sus propias obras. Por esta razón parte de la literatura del período *koiné* no es realmente *koiné.* Aun entre quienes evitaban este anacronismo había escritores que se inclinaban más hacia el estilo ático que hacia el idioma vernacular de su tiempo. Su producción es llamada *koiné* literaria.

El idioma griego común no alcanzó a hacerse universal en el mundo greco romano, aunque tuvo amplia propagación. En el occidente tuvo que competir con el latín y lo hizo con bastante éxito, invadiendo la vida cultural de Roma y manteniendo su arraigo a través de todo el occidente hasta cerca del año 200 después de Cristo. Recién en ese entonces comenzó a aparecer literatura cristiana en latín. Pero en el primer siglo Pablo

[2] Hacer notar esta influencia es uno de los objetivos capitales de la Gramática Blass-Debrunner.
[3] Arndt and Gingrich, *A Greek-Eng/ish Lexicón of the New Testament,* pp. xi-xxv.

halló en el griego el medio natural para escribirle a la iglesia en Roma. Tenemos atestación en el libro de Hechos (14:11) de que los idiomas nativos mantenían su predominio en las zonas montañosas del interior de la Asia Menor.

Palestina, en el tiempo de Cristo, era políglota. El arameo era, sin lugar a dudas, el idioma de la gente común. Que Jesús lo hablaba está más allá de toda duda, según lo atestiguan los Evangelios. El hebreo persistía en ciertos círculos, en especial bajo la influencia rabínica. La lectura que Jesús hizo de las Escrituras en la sinagoga da pie para pensar que él estaba familiarizado también con dicho idioma. Varias referencias al hebreo aparecen en el Nuevo Testamento (Jn. 5:2; 20:16; Hch. 22:2, etc.). Una persistente tradición de la iglesia antigua insiste en que Mateo fue escrito en hebreo. Los eruditos han favorecido la idea de que éstas son en realidad referencias al arameo, basándose en que la retención del término más honorable era un asunto de orgullo nacional, o sino en que cierta libertad en el uso de los términos era permisible allí donde no tenía mucho sentido distinguir el arameo del hebreo sino que sólo hacía falta indicar que se trataba de un idioma semita en contraposición al griego. Es posible sustentar, sin embargo, una sólida argumentación a favor de que estas alusiones al hebreo fueron hechas para ser interpretadas literalmente,-» en cuyo caso la prevalencia del hebreo al lado del arameo debe darse por sentada.

La influencia griega era fuerte en Galilea, donde el contacto con el mundo helenístico era más estrecho que en Judea. Que Cristo y los apóstoles podían hablar en griego es algo casi seguro. Aun en Jerusalén los judíos que hablaban griego gravitaban hacia una sinagoga propia (Hch. 6:9). La inscripción puesta sobre la cruz incluía el griego.

El latín era el idioma de las fuerzas de ocupación romanas en Palestina, pero es de presumir que pocos judíos estaban versados en el mismo. Dado que muchos romanos hablaban griego, la comunicación podía lograrse en circunstancias habituales por ese medio.

FUENTES DE LA KOINE

Uno de los primeros escritores paganos en usar la *koiné* fue Polibio (segundo siglo antes de Cristo). Otros, tales como Epícteto y Plutarco, pertenecen a los primeros dos siglos después de Cristo. De los escritores judíos Filón y Josefo son de especial importancia (primer siglo después de Cristo). Dado que estos hombres utilizaron la *koiné* literaria, su lenguaje no refleja con exactitud el idioma de la vida diaria.

Los escritos bíblicos en griego, considerados de un modo general, incluyen la septuaginta, el Nuevo Testamento, y los padres griegos de los primeros siglos del cristianismo.

[4]J. M. Grintz, "Hebrew as the spoken and written language in the last days of the second Temple" *JBL*, 79 (1960), pp. 32-47.

Los papiros no literarios comenzaron a ser seriamente tomados en cuenta hacia fines del siglo diecinueve. Estos documentos no tenían nada que ver con la literatura en el sentido técnico, sino que eran de carácter comercial y personal, algunos de ellos escritos con evidente dificultad por personas de educación bastante limitada. Alli estaba el griego del hogar y del mercado, sacado a la luz en la era moderna tras permanecer ignorado durante dos mil años en la preservadora sequedad de las arenas egipcias. Adolf Deissmann tuvo el honor de ser el primero en llamar la atención a la similitud entre el vocabulario de estos papiros no literarios y el del Nuevo Testamento.[5] Otros que se destacaron en esta investigación fueron Grenfell, Hunt, y Jorge Milligan. J. H. Moulton se unió a Milligan para producir *The Vocabulary of the Greek Testament* (Vocabulario del Testamento griego), ilustrando muchos términos del Nuevo Testamento basándose en los papiros y en otras fuentes no literarias.

De estos papiros ha venido la demostración de que el Nuevo Testamento fue escrito en el lenguaje popular de su tiempo. Anteriormente había sido difícil clasificarlo ya que no se conformaba muy ajustadamente al griego escrito en más o menos el mismo período, a saber, el griego literario de la era helenística. Su carácter semitizado se explicaba en base a la herencia hebrea de los escritores y su familiaridad con la septuaginta, y el resultado neto de esta combinación era rotulado "griego bíblico" o "griego del Espíritu Santo". Aquellos que argumentaban a partir del griego clásico trataron de alinear al Nuevo Testamento con aquella etapa previa del idioma pero tuvieron, como era de esperar, poco éxito. El rompecabezas fue resuelto con el descubrimiento de que el evangelio había sido vertido, en gran parte, en la humilde terminología de la vida diaria, permitiendo un paralelo con la condescendencia manifestada en la encarnación. Las Escrituras se han vuelto más humanas sin dejar de ser divinas.

Buen indicio del gran cambio causado por esta nueva perspectiva es el hecho de que mientras que el antiguo léxico de Thayer contenía una lista de 767 palabras neotestamentarias que éste había aislado como griego bíblico, Deissmann pudo reducir dicha lista a 50 al encontrar las otras en los papiros. Esta cifra ha sido reducida aun más desde aquel entonces. Es de presumir que esta clasificación no se desvanecerá completamente puesto que el Nuevo Testamento contiene unos pocos términos que parecieran haber sido acuñados por los escritores.

A pesar de la demostración de que el Nuevo Testamento fue escrito en la *koiné,* uno no debe suponer que no hay ninguna diferencia esencial entre el mismo y el lenguaje de los papiros no literarios. El Nuevo Testa-

[5]Consúltese sus libros *Bible Studies* (1901) y *Light from the Ancient East* (1910). La primera obra se ocupa de la lexicografía, la segunda es más amplia en su alcance. Ambos hacen uso tanto de los testimonios hallados en fragmentos cerámicos e inscripciones como de los papiros.

mentó, por lo general, tiene un griego de mejor calidad, causado en parte por la habilidad de los escritores para producir un resultado más pulido, en parte por la naturaleza más elevada de los temas que les absorbían y en parte por su herencia cultural y religiosa. Arthur Darby Nock ha dicho, "Cualquiera que conoce bien los autores griegos clásicos y lee el Nuevo Testamento y analiza después los papiros, se asombra de las similitudes que encuentre. Cualquiera que conoce los papiros primeramente y luego se pone a leer a Pablo se asombre de las diferencias que hay entre ellos. Ha habido mucha exageración al elemento *koiné* en el Nuevo Testamento"." Existe un considerable número de palabras para las cuales faltan paralelas en los papiros pero que se encuentran presentes en autores griegos.[7]

El valor de los papiros no literarios para el estudio del Nuevo Testamento es limitado debido a la virtual ausencia de terminología teológica. Con todo, la ayuda recibida en otros aspectos debe ser reconocida con gratitud. El Nuevo Testamento emerge como un documento que era capaz de hablar al hombre común en un lenguaje contemporáneo, pero en un lenguaje que requería la ayuda del Antiguo Testamento y del hecho de Cristo para hacerlo totalmente inteligible.

Un factor importante que coloca al griego del Nuevo Testamento algo aparte del lenguaje popular es el elemento semítico que en él hay. Un semitismo es cualquier elemento de sintaxis, vocabulario o influencia lingüística de naturaleza sutil que aparezca en el texto griego y que pueda trazarse hasta un origen hebreo o arameo.s Por ejemplo, el estilo hebreo de redacción era predominantemente paratáctico, una serie de cláusulas independientes unidas por conjunciones coordinantes. El estilo griego normal, por otra parte es hipotáctico, en el que la cláusula principal tiene una o más cláusulas subordinadas, las que frecuentemente hacen uso de una construcción basada en el participio. Ocasionalmente palabras semíticas son transliteradas al griego, como en el caso de Abba y Hosanna. Un ejemplo más sutil de influencia semítica se detecta en la expresión de Pablo "peso de gloria" (2 Cor. 4:17), que refleja el hecho de que en hebreo la palabra habitual para decir "gloria" viene de una raíz cuyo significado es "ser pesado".

Ciertos elementos que parecen ser semitismos podrían, sin embargo, haber llegado a ser de uso corriente en el griego común ya que Egipto, la fuente de los papiros no literarios, era también el hogar de la septuagin-

<>*JBL*, 52(1933), p. 138.

[7]Véanse los ejemplos citados por E. K. Simpson en *Words Worth Weighing in the Greek New Testament*, pp. 13-15. El mismo autor llega a la conclusión de que "un gran porcentaje del vocabulario neotestamentario puede clasificarse *como propiedad común* del idioma literario helenístico y del popular" (p. 15).

[8]Véase el análisis que hace W. F. Howard en la *GrammarofNew Testament Greek de* J. H. Moulton, Vol. II (Apéndice), pp. 412-485; también véase *An Idiom Book of New Testament Greek*, de C. F. D. Moule, pp. 171-191.

ta. Es posible que ciertas expresiones semíticas hubiesen sido absorbidas por el griego de esta zona y que dejasen de ser tratados conscientemente como elementos foráneos, así como ciertas expresiones francesas o inglesas han sido absorbidas por el español (p.ej. élite, líder, estereofónico). Los latinismos se encuentran más escasamente representados en los escritos neotestamentarios—hay unos treinta en total. Algunos ejemplos son: denario, centurión, colonia, legión. Hay, finalmente, unas pocas palabras de otros orígenes (p.ej. paraíso, del idioma persa).

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA KOINE

Los estudiosos de la historia de la gramática griega pueden detectar ciertos cambios en la estructura del lenguaje que distinguen al período helenístico cuando se lo compara con la era clásica. El número doble ha desaparecido, de modo que solo permanecen los números singulares y plurales. Los adjetivos superlativos no son numerosos siendo sustituidos por formas comparativas que son entendidas en un sentido superlativo. El uso del optativo queda marcadamente limitado (el NT tiene solamente unas pocas decenas de ejemplos). Aparecen ciertos cambios en la ortografía. Hay además una marcada predilección por la acumulación de preposiciones en formas compuestas a efectos de aumentar la efectividad de las palabras. Los diminutivos son más comunes. La construcción perifrástica del verbo es utilizada con más frecuencia, como lo es la conjunción *hiña*, que ya no se limita a indicar propósito. La puerta queda abierta a la entrada de nuevas palabras de varias fuentes y los términos vernáculos lograron una posición más encumbrada de la que tenía anteriormente. Palabras antiguas reciben nuevos significados. Y lo más notable de todo es la disolución de la precisión ática en la estructura de la oración, abriendo el camino hacia una mayor simplicidad y variedad.'

LOS ESCRITORES DEL NUEVO TESTAMENTO

Sólo unas pocas observaciones se harán ahora. Si bien todos utilizan la *koiné*, los escritores del Nuevo Testamento no están todos en el mismo nivel respecto a la calidad del griego que utilizan. Lucas, el autor de la Epístola a los Hebreos y Pablo (en ciertas ocasiones) muestran una marcada inclinación hacia un nivel más literario que sus colegas. Pedro (en su primera epístola) y Santiago exhiben una elegancia considerable. El resto va desde la buena expresión idiomática hasta un estilo algo tosco y de construcciones irregulares, algunas de las cuales, por lo menos, podrían ser intencionales (p.ej., el uso de *apo* en Apocalipsis 1:4; cf. 15).

'Para obtener una descripción más completa véase el análisis de Nigel Turner en la *Gram-mar of New Testament Greek* de Moulton, Vol. III, pp. 2-4.

LA INFLUENCIA DE LA SEPTUAGINTA

La influencia semítica sobre el Nuevo Testamento, como notáramos anteriormente, ocurre en el campo de la sintaxis, donde es fácilmente de-tectable en construcciones tales como "Aconteció en" o "Sucedió que" (Le. 2:1, 15) y "temieron con gran temor" (Mr. 4:41). Igualmente importante es la influencia de la LXX, muchas veces ni notada siquiera por los escritores mismos, sobre sus patrones conceptuales y su fraseología. Aun más importante es el impacto de la LXX en estampar conceptos hebraicos en terminología griega de tal modo que el vocabulario teológico es frecuentemente enriquecido. Los escritores del Nuevo Testamento heredaron este legado.

Un ejemplo de esto ocurre en conexión con la palabra *verdad.* En el griego clásico el término indica básicamente lo que es evidente, lo que es real. El término hebreo pone el énfasis en que no sólo es substancial sino también fidedigno. En su sentido esencial la garantía de la verdad reside en Dios, en quien es fiel. En ambas tradiciones la verdad ocurre muy naturalmente como lo opuesto a la falsedad o al error. Pero en Juan 14:6 y en Efesios 4:21, por ejemplo, el pensamiento pasa más allá de la realidad y aun de la genuinidad para llegar al concepto de una cualidad sobre la cual uno puede edificar su vida para el tiempo presente y para la eternidad. El correcto entendimiento de "verdad" en pasajes como estos debe dirigirse a la concepción hebrea para hallar su clave.

Gloria *(doxa)* es otro ejemplo pertinente. Sus dos significados más pre-valentes en el griego clásico con "opinión" y "reputación". En la LXX el primer significado desaparece, mientras que el segundo es retenido. Dado que el término dominante en el hebreo para referirse a reputación, honor, etc. se usaba también para referirse a la gloria de Dios en función de sus teofanías resplandecientes, *doxa,* al ser usada por los traductores en tales ocasiones, adquirió una significación que no había tenido en el griego clásico. La influencia de esta nueva evolución puede detectarse en el Nuevo Testamento, donde la gloria, en el sentido de una manifestación lumínica, es el vehículo utilizado para revelar la singularidad y perfección de Jesucristo (Le. 9:32; 2 Cor. 4:6; J. 1:14).

Del mismo modo, *homologeoo* en el uso clásico significa básicamente "acordar" o "estar de acuerdo con". En la LXX tomó un nuevo significado, a saber, "confesar" y "dar gracias", "alabar". Estos últimos, junto con el significado griego clásico, pasan al Nuevo Testamento.

El rastreo del uso de palabras griegas con significado teológico, partiendo del marco clásico y pasando por la LXX hasta llegar al Nuevo Testamento (sin desatender fuentes seculares del período helenístico) es el método que se utiliza en el diccionario de varios tomos, *Theologisches Wórterbuch zum Neuen Testament,* editado sucesivamente por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich.[10] El valor de esta obra ha sido cordialmente

"'Traducido al inglés como *Theological Dictionary of the New Testament,* por G. W. Bromiley.

reconocido casi umversalmente. Es cierto que ha tenido sus críticos, especialmente James Barr, quien encuentra una dependencia excesiva en la etimología, cierta injustificable mezcla de juicios filosóficos y teológicos con los lingüísticos, demasiado énfasis en las demandas del contexto, además de una inmoderada prontitud a desplazarse de las palabras a los conceptos y a colocar los conceptos griegos y hebreos en contraposición." Estas y otras objeciones subrayan los peligros que pueden enfrentar aquellos que utilizan los lenguajes bíblicos como base para la exégesis y para la teología bíblica. De todos modos, es dudoso que las censuras de Barr puedan llegar a invalidar el método de Kittel y a neutralizar los sólidos resultados logrados por su uso.

CITAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO Es fácil discernir aquí la influencia de la LXX, ya que la formulación del texto griego es habitualmente seguida con bastante exactitud por los escritores del Nuevo Testamento. Aun Mateo y Pablo, que recurren al hebreo cuando su propósito lo requiere, por lo general están satisfechos utilizando el texto griego.

Una comparación de las citas en su forma neotestamentaria con los textos hebreo y griego según ésto se hallan en el Antiguo Testamento, revela variaciones bastante frecuentes entre dichos textos y lo que tenemos hoy. Esto no debe estimarse extraño en vista de las siguientes consideraciones: (1) El texto de la LXX se hallaba en un estado algo fluido durante el tiempo del Nuevo Testamento. Del mismo modo, el texto hebreo no había sido oficialmente establecido todavía, hecho que ocurrió en el siglo siguiente (texto masorético). Citas rabínicas tempranas también revelan a veces variaciones del texto uniforme que ha llegado a nosotros. (2) Algunos escritores, especialmente Mateo y Pablo, pueden-haber estado influidos por la metodología subyacente a los targúmenes árameos. En su mayoría estas traducciones del Antiguo Testamento hebreo tienen más tendencia a parafrasear e interpretar que a traducir literalmente. (3) La cita exacta no era algo requerido en la antigüedad, situación que vino a ser alterada por la invención de la imprenta, y los escritores frecuentemente dependían de su memoria. Lo importante era una fiel reproducción del sentido. (4) La alborada de la era del cumplimiento traída por Cristo afectó, como puede entenderse, la forma en que ciertos pasajes del Antiguo Testamento eran citados. Un pasaje inevitablemente significaba algo más, algo diferente, cuando era vista a la luz de Cristo y del evangelio. Un ejemplo de esto se ve en el uso que Pablo hace de Habacuc 2:4 en Romanos 1:17.

En lo que respecta al uso que se le da a las citas se nota que son usadas en conexión con el cumplimiento de la profecía (Mt. 2:6), para confirmar

[1]' *The Semantics of Biblical Language.*

propuestas teológicas (Ga. 3:10-11) o, de un modo más general, como paralelos ilustrativos (Mt. 12:40). A veces el eslabón entre dos pasajes parece ser bastante tenue (1 Cor. 14:21). Este mismo hecho revela el deseo de citar las Escrituras donde fuere posible y da testimonio de la veneración de que éstas gozaban.

Barnabás Lindars *(New Testament Apologetic*, 1961) propone la teoría de que en su mayoría las citas fueron usadas originalmente por razones apologéticas, especialmente para contestar a las objeciones de los judíos incrédulos, y que con cambios de situación aquel mismo texto recibía a veces una nueva aplicación. Este es un modo útil de abordar el problema, pero requiere un tratamiento cuidadoso.[12]

[12] R. H. Gundry, *The Use of the Oíd Tesíament ¡n Matthew's Cospel,* pp. 159-163.

BIBLIOGRAFÍA

Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicón of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: The University of Chicago Press, 1957, pp. ix-xxv.

Blass-Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

Clines, David J. A., "The Language of the New Testament" en *A New Testament Commentary*, editado por G. C. D. Howley, F. F. Bruce, y H. L. Ellison. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969, pp. 30-36.

Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks.* Londres: Hodder & Stoughton, 1935.

Johnston, George, "The Language of the New Testament" en *A Commentary to the Bible*, editado por H. H. Rowley. Edimburgo: T. & T. Clark, 1963, pp. 19-26.

Kennedy, H. A. A., *Source of New Testament Greek.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1895.

Lieberman, Saúl, *Greek in Jewish Palestine.* Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1942.

Metzger, B. M., "The Language of the New Testament" en *The Interpreter's Bible.* Nueva York: Abingdon-Cokesbury Press, 1951, vol. 7, pp. 43-59.

Moulton, J. H., *Grammar of New Testament Greek.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1906, véanse capítulos I y II.

Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Histórica! Research.* 4ª edición. Nueva York: Doran, 1923, pp. 3-139.

Sevenster, J. N., *Do You Know Greek?* Leiden: E. J. Brill, 1968.

Simpson, E. K., *Words Worth Weighing.* Londres: Tyndale Press, 1946.
Turner, Nigel, en *Grammar of New Testament Greek* de Moulton, vol. III. Edimburgo: T. & T. Clark, 1963, pp. 1-9. ______________, "The Language of the New Testament" en Peake's Commentary on the Bible, editado por Matthew Black y H. H. Rowley. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1962, pp. 659-662.
______________, *Grammaticai Insights into the New Testament.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1965.

TERCERA PARTE

CRITICA TEXTUAL

DEL NUEVO TESTAMENTO

Capítulo 3

CRITICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

PARA PODER HACER LA EXEGESIS DE UN TEXTO ES NECESARIO TENER ALGÚN CONO-cimiento de la ciencia de la crítica textual, ya que con mucha frecuencia resulta necesario efectuar una elección entre dos lecturas alternativas del texto antes de que se pueda proceder a la tarea de realizar su exégesis.

La crítica textual ha sido conocida a veces bajo el nombre de "crítica menor" para distinguirla de la "alta crítica", la que se ocupa de evaluar críticamente el texto de los diferentes libros que componen el Nuevo Testamento con relación al escritor, fecha, propósito, etc. Si se llega a utilizar el nombre de "crítica menor", debe quedar bien en claro que no se trata de una designación que indica que la misma es inferior a la "alta crítica", sino más bien que se trata de una ciencia que es básica a la otra y sin la cual aquella no podría efectuarse.

El propósito fundamental de esta disciplina es descubrir qué fue lo que realmente escribieron los escritores del Nuevo Testamento.

LOS MATERIALES

El texto del Nuevo Testamento existe, en lo que se refiere al período

antiguo, en tres formas: manuscritos griegos que registran alguna parte o la totalidad del Nuevo Testamento; versiones o traducciones del texto griego a otros idiomas (cuando esto ha sido hecho directamente a partir del griego el resultado es conocido como versión inmediata; cuando la traducción se ha hecha a partir de una fuente que es ya una traducción del griego el resultado es conocido como versión mediata); citas patrísticas, o citas de porciones del texto del Nuevo Testamento hechas por los antiguos padres de la Iglesia y preservadas en sus escritos. Estas últimas aparecen en su mayor parte en griego o en Latín.

Los editores modernos del Nuevo Testamento griego frecuentemente incluyen junto al texto un *aparato crítico* cuyo propósito es el de colocar ante el estudiante las más importantes variantes de la lectura del texto que aparecen en las antiguas fuentes. Los documentos cuya evidencia fundamentan estas variantes son detallados en el orden arriba mencionado": manuscritos, versiones y citas patrísticas.

Los manuscritos griegos, ya sea que abarquen parte o la totalidad del Nuevo Testamento, suman casi 5300. De éstos, 267 o más son llamados unciales, y están escritos en mayúscula. Aparte de esos, existen más de 2768 manuscritos minúsculos, escritos en letras minúsculas unidas más o menos en el estilo fluido de la escritura ordinaria. Existen además 2146 leccionarios griegos que contienen porciones del Nuevo Testamento agrupadas a los efectos de formar lecciones bíblicas apropiadas para el culto de la iglesia. Hoy en día éstos están recibiendo mayor consideración en el estudio textual de la que recibían algunos años atrás. Finalmente, hay más de 81 papiros que contienen porciones del texto del Nuevo Testamento. En vista de ello, corresponde aquí una breve exposición respecto a los materiales utilizados para escribir en la antigüedad.

Materiales para la escritura. En los tiempos del Nuevo Testamento, y desde mucho antes, en el mundo Mediterráneo se utilizaba el papiro como material sobre el cual escribir. El mismo se elaboraba tomando la médula de la planta de papiro, que crecía en gran número en las aguas inferiores del Nilo, cortándola en tiras superpuestas horizontal y vertical-mente y uniéndolas por medio de cola y presión hasta lograr una hoja del tamaño aproximado al de nuestro papel de escribir a máquina. Estas hojas eran entonces pegadas de modo tal que formaban un rollo. Las obras literarias se escribían en dos, tres o cuatro columnas sobre el lado en que las fibras corrían horizontalmente *(recto).* Ocasionalmente el escrito se continuaba en la parte trasera *(verso;* véase Ap. 5:1).

Si bien se han hallado algunos rollos de papiros de mayor extensión, el tamaño promedio que dictaba la conveniencia no pasaba de los diez metros de largo. Se supone que los libros más largos del Nuevo Testamento se acercaban a este límite.

Ya hacia fines de la era apostólica comenzó la práctica de encuadernar

las hojas de papiro, formando así un libro, el que era conocido bajo el nombre de *codex.*

En la época neotestamentaria a veces se utilizaban otros materiales para escribir, aparte del papiro. El cuero fue usado en los rollos de Qumrán. Pablo menciona ciertos pergaminos que necesitaba (2 Ti. 4:13). Ya para el siglo cuarto el pergamino o vitela había comenzado a suplantar al papiro. Hecho de piel de animal, se lo preparaba por medio de lavados y raspados, frotaciones y curaciones, hasta obtener una superficie suave. Esta sustancia era más durable que el papiro. Los principales manuscritos del Nuevo Testamento son de pergamino.

Estos antiguos manuscritos eran difíciles de leer ya que no había división entre las palabras. Todo el texto iba unido y los acentos rara vez eran empleados. En aquellos casos en que éstos aparecen, se nota que casi siempre han sido añadidos por manos posteriores. Fue poco lo que se hizo, entonces, para servir la conveniencia del lector. El espacio era valiosísimo.

Método de enumeración de los MSS. Los manuscritos unciales son designados por medio de letras romanas, como ser B; de letras griegas, tales como y; letras hebreas, como %; o por medio de números arábigos precedidos por un cero, como ser 0128.

Los números arábigos designan a MSS minúsculos, tales como el 63. Los leccionarios son indicados por medio de números arábigos, seguidos por Evl en una posición superior en caso de tratarse de un leccionario de los Evangelios, o por Apost en posición superior para indicar un leccionario compuesto por materiales del resto del Nuevo Testamento, o por la letra "1" seguida por un número arábigo. Los papiros son indicados por números arábigos precedidos por una P mayúscula, con la cifra en posición superior.

Uno debe evitar confundir MSS designados por la misma letra; por ejemplo, D es un MS de los Evangelios, pero el D de las epístolas paulinas es un documento diferente, habitualmente designado como D2-

PRINCIPALES MSS DEL NUEVO TESTAMENTO GRIEGO

1. *Codex Vaticanus* (B). Generalmente reconocido como el más importante de todos, este documento está en la Biblioteca del Vaticano, en Roma. Proviene del siglo cuarto. Este fue un periodo crucial por varias razones: las persecuciones habían cesado y las copias de las Escrituras se iban multiplicando. Constantino ordenó 50 copias para las iglesias de Constantinopla. El pergamino era ahora de uso más común que el papiro para tales propósitos (B es un MS de pergamino). El uso del códice era ya habitual.

El MS B no está completo. Hebreos carece de la sección que va de 9:14 hasta el fin. Otras omisiones son las epístolas pastorales, Filemón y

Apocalipsis. Este documento contiene también el Antiguo Testamento en griego, a más del Nuevo.

El texto está escrito en tres columnas. El MS contiene evidencias de la labor del habitual corrector de pruebas a más de las del copista mismo; aparece también un corrector de fecha más tardía, cuya letra difiere de la de los antes mencionados.

2. *Codex Sinaíticus (i).* Este documento recibe su nombre del lugar en que fue descubierto, el Monte Sinai, en el monasterio de Santa Catalina. Tischendorf entró en contacto con este MS en su segundo viaje al lugar, en 1844. En 1859 tuvo oportunidad de inspeccionar la totalidad del MS, pero no se le permitió llevárselo para que hiciese un estudio más amplio. Finalmente, empero, le fue concedido permiso para llevar prestado el documento, y con ayuda de otros el mismo fue copiado en Cairo. El gobierno ruso, por una consideración, obtuvo el MS, el que a su vez fue adquirido por el gobierno británico estando ahora depositado en el Museo Británico. Tischendorf fechó el manuscrito fijando su origen en el año 331. Varios escribas, además del corrector, han dejado sus señales en el mismo.

Alef tiene los llamados Cañones de Eusebio. Estos eran tablas ideadas por Eusebio, quien se basó en la obra previa de Amonio, y que tenían como propósito ayudar al lector a ubicar pasajes paralelos. Dado que B carece de las mismas, se lo ha estimado un poco más antiguo que Alef. Algunos han sugerido que ambos MSS se encontraban entre los 50 preparados por orden de Constantino.

3. *Codex Alexandrius* (A). Este se encuentra en el Museo Británico. Pertenece al siglo cinco y está bastante completo. Es especialmente útil en relación al Apocalipsis, libro para el cual hay pocos buenos testimonios de MSS.

4. *Codex Ephraemi Rescriptus* (C). Este procede del siglo quinto y se encuentra ahora en París. Es un palimpsesto cuyo texto bíblico original fue borrado para dar lugar a los sermones de Efrén el Sirio. Se han utilizado elementos químicos para hacer resaltar la escritura subyacente, pero la misma no es siempre legible. Una nueva edición del MS está siendo preparada por R. W. Lyon.

5. *Codex Bezae* (D). Este procede del siglo quinto o sexto. Se encuentra hoy en Cambridge, Inglaterra. Abarca los Evangelios y el libro de Hechos y se trata de un MS bilingüe con el texto griego a la izquierda y el latino a la derecha.

6. *Codex Washington* (W). Este deriva su nombre del lugar en que se encuentra, Washington, EE. UU. Se lo llama a veces el MS Freer, recordándose así el nombre de quien lo compró en Egipto. Un fascímil fotográfico fue hecho por H. A. Sanders y publicado en 1912. Este MS data del cuarto o quinto siglo. Contiene los Evangelios y es de interés especial

debido a una adición al texto de Marcos 16:14 (Consúltese la traducción que Moffat hace al inglés).

7. *Los Papiros Chester Beatty.* Estos fueron obtenidos por el Sr. Beat-ty en Egipto en 1931. Las porciones del Nuevo Testamento son conocidas bajo el signo P45 (Evangelios), p46 (Epístolas) y p47 (Apocalipsis). Su importancia especial reside en que pertenecen al siglo tres, mientras que los unciales más importantes provienen del siglo siguiente. Los papiros se encuentran en forma de códices en vez de rollos.

8. *Otros hallazgos papirológicos.* P^2 es un fragmento del cuarto Evangelio (18:31-33; 37-38) que presenta a Jesús ante Pilato. Procede de la primera mitad del siglo dos. Nótese entonces su importancia con respecto a la fecha tradicionalmente asignada a la composición del Evangelio según Juan. El Papiro Egerton 2 contiene tres hojas de material que debe fecharse al fin del primer siglo o al principio del segundo. Parte del material está relacionado con asuntos tratados en los Evangelios sinópticos, aunque expresados aquí en un lenguaje algo diferente. La parte más importante contiene una porción del Evangelio según Juan, capítulo 5, comenzando con las palabras "Escudriñad las Escrituras". Este material fue publicado por Bell y Skeat bajo el título *Fragments ofan Unknown Cospel* (Fragmentos de un Evangelio desconocido) (1935). También ha sido publicado recientemente P66, el Papiro Bodmer II. El mismo abarca el Evangelio según Juan y puede ser fechado alrededor del año 200. Tiene un valor considerable debido a su temprana fecha y a lo relativamente completo del texto en comparación con p45. Aun más importante es p75, que tal vez nos retrotrae a un período previo al año 200. Contiene los capítulos 1-5 y 8-9 casi intactos, también partes de los capítulos 6-7 y 10-15, y casi todo Lucas (3-24).

Los manuscritos son puestos al alcance de quienes quieran estudiarlos en tres formas: (1) fotografías, (2) ediciones impresas y (3) colaciones. Una colación toma como punto de partida un texto griego tradicional y simplemente resalta las desviaciones que de dicho texto aparecen en un determinado MS, indicándolas por capítulo y versículo.

VERSIONES

Estas son traducciones del texto a otros idiomas, cuya necesidad surgió de la demanda de un Nuevo Testamento en los idiomas de aquellos que no hablaban griego. La utilidad de éstas para el estudio del texto radica en su temprana fecha (en ciertos casos hasta 150 años antes de nuestros principales MSS griegos) y en su ubicación geográfica fija, dando testimonio así del tipo de texto usado en una determinada localidad. Al ser retraducidas las versiones al original, es posible determinar con bastante acierto el texto del cual fueron tomadas.

Hay algunas desventajas inherentes al uso de las versiones. Los MSS que las contienen han estado expuestos a los mismos procesos e influen-

cías que ha producido variantes en los MSS griegos. Dichas influencias serán consideradas más tarde cuando examinemos las tendencias de los escribas. Un peligro especial aquí es el de la concordancia. Por ejemplo, un monje ocupado en copiar un MS en latín podría alterar el texto mientras la copia a fines de hacerlo concordar con textos griegos que él estima mucho. Otra dificultad es que debe tenerse en cuenta la posibilidad de errores al traducir del griego, debido, en parte, a las diferencias entre los dos idiomas. Por ejemplo, el latín no tiene artículo definido y el copto carece de voz pasiva. Pero de todos modos, el alcance del texto griego queda reflejado en la estructura y el lenguaje de la copia.

Las versiones son importantes sólo en la medida en que dan testimonio respecto a textos griegos que ya no están en nuestra posesión. Las tres versiones principales son la siriaca, la latina y la copta.

1. *Siriaca.* El evangelio se propagó muy pronto desde Siria hacia la Mesopotamia, a centros tales como Damasco, Alepo y Edesa, donde se hablaba el siriaco. Este es un lenguaje semítico con un alfabeto similar al hebreo y al arameo. Allá por el año 150 se comenzaron los esfuerzos en traducir el Nuevo Testamento al siriaco.

(i) *El Diatessaron de Taciano.* Esta obra entreteje los materiales de los cuatro Evangelios en un narrativo continuo. El mismo ha sido preservado por medio del arábigo y algunas otras traducciones. En 1920 en Dura, sobre el Eufrates, se descubrió el llamado Fragmento Dura, a saber, catorce imperfectos renglones del *Diatessaron* en griego. Sobre la base de este pequeño fragmento del texto, Kenyon hace la siguiente observación: "Taciano trataba sus materiales con liberalidad.. .si tuviésemos el *Diatessaron* original intacto, habría que hacer uso de gran cautela para determinar los textos de los Evangelios sobre los cuales él se basó".[1]

(ii) *La Antigua Siriaca.* La misma se originó cerca del año 200 y está atestiguada por la versión siriaca sinaitica y la siriaca curetoniana. La primera es un palimsesto de los Evangelios, de carácter fragmentario, descubierto en 1892 por la Sra. Lewis y su hermana, la Sra. Gibson, en el monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí. La versión curetoniana procede de Egipto y fue publicada por Cureton, del Museo Británico, en 1848. Contiene los Evangelios, pero en forma incompleta.

(iii) *La Peshito,* o versión siriaca común. Esta dimana del siglo quinto, pero depende de la versión más antigua, la vieja traducción siriaca, siendo una revisión de la misma. Unos pocos libros quedaron sin ser incluidos en la *Peshito,* a saber: 2 Pedro, 3 Juan, Judas y Apocalipsis, reflejando así la incertidumbre existente respecto a la posición canónica de los libros en aquella área de la iglesia.

(iv) *La Siriaca Filoxeniana-Harkleana.* La primera es una obra escrita en 508 por Filoxeno, obispo del territorio conocido como Hierápolis durante el período neotestamentario. Las copias existentes de su obra

'F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible,* p. 116.

contienen sólo los libros omitidos en la *Peshiío.* La Harkleana fue escrita por Tomás de Harkel y es una revisión de la Filoxeniana, pero que contiene una mayor parte del Nuevo Testamento. Su valor reside en su servil rendición del griego, resultando en que su ejemplar original puede ser más fácilmente establecido.

(v) *La Siriaca Palestinense:* Esta es posiblemente una producción del siglo quinto, efectuada en forma independiente, por lo que no está afectada por las versiones siriacas previas. La misma estaba confinada a Palestina y su texto se encuentra mayormente en leccionarios.

2. *Latín.* Cerca del año 200 el latín comenzó a figurar seriamente en la iglesia occidental, en la que había predominado el griego. Es posible que aun antes de esta fecha ya se hubiese hecho alguna traducción a aquel idioma. África del Norte, Italia y el sur de Galia eran las áreas que necesitaban una versión latina (más tarde también España). Lo habitual es dividir la *Antigua Versión Latina* en la africana y la europea, identificándolas por medio de letras minúsculas: a, b, k, etc. Ya para el año 400 el repetido copiar había corrompido tanto los manuscritos de esta versión que Dámaso, obispo de Roma, comisionó a Jerónimo con la tarea de editar un texto normativo (tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento) de la Biblia latina. Para el Nuevo Testamento Jerónimo dependió considerablemente de la Antigua Versión Latina. Sería cosa muy útil si pudiésemos estar seguros respecto a qué tipo de MSS griego utilizó Jerónimo para corregir la antigua versión latina. El resultado de su obra es la *Vulgata,* que llegó a ser el texto de la iglesia occidental en la edad media y que fue oficializada en el Concilio de Trento. La Versión Antigua continuó en uso durante algún tiempo, pero fue gradualmente suplantada.

3. *Copia.* Los cristianos coptos de Egipto necesitaban el Nuevo Testamento en su idioma. La versión sahídica proviene del alto Egipto (¿200?); la bohárica fue traducida algo más tarde para el bajo Egipto. Por ser de carácter más literario, ésto llegó a ser la versión oficial de la iglesia copta.

Otras versiones de menor importancia incluyen la armenia, la georgiana (basada en la armenia), la etíope, la gótica y la arábiga.

LOS PADRES

Como notamos anteriormente ésta es la tercera fuente de materiales que atestiguan el texto del Nuevo Testamento. Las ventajas que poseen para el estudio textual son la temprana fecha de muchas de estas citas y su carácter fijo respecto a fecha y lugar (se sabe donde y cuando vivieron estos hombres; de allí que sus citas sirvan como evidencia respecto al texto que se utilizó en aquellas zonas durante ese período). También aparecen ciertas desventajas: a veces las obras de estos antiguos Padres se han perdido y por lo tanto sólo han quedado preservados en forma fragmen-

taria en los escritos de otros que corresponden a una época posterior, particularmente en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio. En general los Padres se inclinaban a citar de memoria permitiendo así un margen de error en la cita; es posible que aun cuando consultasen el texto en vez de depender de la memoria, ellos utilizasen más de un texto, recurriendo a uno u otro según el caso. Sin embargo, cuando estos hombres se entregan a una discusión de problemas textuales propiamente dichos, caso en el que citan cuidadosamente, el material que aportan es de gran valor. Cipriano es un exponente de citación consistente—siempre utiliza la antigua versión latina. Es evidente que el testimonio de las versiones y el de los Padres tienden a correlacionarse. Por ejemplo, si tres hombres del territorio occidental de la iglesia dan un tipo de texto en sus citas que concuerda con el texto que aparece en nuestros MSS de la antigua versión latina, podemos sacar la conclusión razonablemente segura de que los tres hicieron uso de dicha versión.

HISTORIA DEL ESTUDIO DEL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

En esta sección no consideraremos el período antiguo, ni el medieval, en los que Europa occidental utilizaba la Vulgata casi exclusivamente y pocas personas se encontraban capacitadas para consultar el original.

La historia del estudio del texto desde Erasmo en adelante puede ser dividida por razones de conveniencia en tres períodos: (1) El auge del Textus Receptus (1516 hasta cerca de 1750); (2) El período de lucha y transición hacia un texto mejorado (1750-1830); (3) El auge del texto mejorado (1830 hasta el presente).

EL AUGE DEL TEXTUS RECEPTUS (1516 HASTA CERCA DE 1750)

El Renacimiento produjo un renovado interés por el idioma griego, y este hecho, junto con la invención de la imprenta, condujo a la era del Testamento griego impreso. A principios del siglo dieciséis se desarrolló toda una carrera entre el Cardenal Ximénex de España y Erasmo para publicar el primer Nuevo Testamento griego impreso. El primero publicó la Políglota Complutense, y aunque gran parte de la tarea había sido completada antes que la de Erasmo, esta obra no fue publicada hasta 1522. Erasmo alcanzó a sacar su publicación en 1516, estimulado por Froben, un impresor de Basilea. También recibió un cierto aliento papal. Es difícil para nosotros imaginarnos hoy la revolución que ocasionó este Nuevo Testamento. La gente desconocía la Biblia fuera de las porciones que eran usadas en la liturgia de las misas. Erasmo proporcionó un texto griego, a más de una traducción al latín con notas aclaratorias. Suministró además un prefacio a cada Evangelio y Epístola. Las notas aclaratorias, que fueron ampliadas en ediciones posteriores, eran muchas veces 68

muy directas y poco halagadoras al clero. Respecto a 1 Corintios 14:19 escribió: "San Pablo nos dice que prefiriria decir cinco palabras que tuviesen un sentido razonable que diez mil en una lengua desconocida. Pero hoy en dia en nuestras iglesias se canta en lo que no es otra cosa que un idioma desconocido, mientras que no oirás ni un sermón cada seis meses que le diga a la gente que deben enmendar sus vidas". Erasmo publicó cinco ediciones y el libro se hizo inmensamente popular a pesar de la fuerte oposición del clero. Como obra critica la primera edición fue de escaso valor, pero Erasmo la mejoró, utilizando la Políglota Complutense después de la aparición de la misma. La tercera edición (1522) se hizo famosa debido a su inclusión de 1 Juan 5:7. Erasmo había prometido incluir este pasaje si éste se encontrara en cualquier MS griego. Cuando fue hallado en un solo MS, el 61 (siglo 16), se vio obligado a ^cumplir su promesa aunque, como él lo sospechaba, este texto había sido retraducido al griego del latín. Su inclusión en la versión latina se había originado en una equivocación, al tomarse uno de los comentarios de Cipriano como parte del texto escritural. Esta extensión del texto original aparece aún en la versión Reina Valera, revisión 1960, lo que nos recuerda que hace falta ser diligente para liberar al texto original de añadiduras.

Las limitadas fuentes textuales con que contaba Erasmo quedan vividamente ilustradas en el hecho de que se vio obligado a traducir del latín al griego cinco de los últimos seis versículos del Apocalipsis, a fin de poder completar su Testamento griego. Sin embargo, y a pesar de todas sus limitaciones, su obra continuó ocupando una posición de utilidad durante trescientos años.

La tercera edición de Erasmo fue seguida por Stefano en la tercera edición de este último, que incluye también lecturas de otras fuentes. Esto merece ser mencionado ya que esta edición llegó a hacerse normativa para Gran Bretaña. Al año siguiente, 1551, el mismo autor publicó una edición que incluía por vez primera las divisiones en versículos a las que estamos ya tan acostumbrados.

Los hermanos Elzevir montaron un establecimiento en Leyden desde el cual publicaron varias ediciones del Nuevo Testamento griego. Su segunda edición (1633) es importante por el hecho de que sirvió como norma para el continente europeo del mismo modo en que la tercera de Stefano lo había sido para Inglaterra. Estas dos difieren en más o menos doscientos lugares. Esta edición de los Elzevir tiene un derecho adicional a la fama. En el prefacio se hace la afirmación de que dicho texto ha sido ya recibido por todos. El término latín utilizado aquí *(Textus Receptas)* ha continuado en uso para referirse al tipo general de texto empleado en ésta y otras ediciones de la época. Esta clase de texto se basa en manuscritos que son de orígenes tardíos.

Si bien el Textus Receptus dista de ser el más exacto al que hoy tengamos acceso, conviene no magnificar el grado de diferencia que tiene con

el texto mejorado de uso común en la actualidad. Hort ha hecho el siguiente comentario al respecto: "La proporción de palabras virtual-mente aceptadas por todos como más allá de duda es muy grande; no es mejor, en un cómputo estimativo, de siete octavos del total. El octavo restante, por lo tanto, formado en gran parte por cambios de orden y otras trivialidades semejantes, constituye el área total de la crítica". Procede luego de estrechar el marco de las diferencias señalando: "En nuestra opinión las palabras que todavía están sujetas a dudas, sólo constituyen algo así como una sexagésima parte de todo el Nuevo Testamento". Y en otro párrafo: "La variación substancial no es más que una pequeña fracción de la variación residual toda, y apenas puede llegar a formar más de una milésima parte de la totalidad del texto" .[2] Este monto de variación crucial puede parecerle a alguno tan insignificante como para hacer innecesaria la tarea de la crítica textual. Pero dado que estamos tratando con la Palabra de Dios, ningún esfuerzo es excesivo si contribuye a establecer el texto tal como debiera ser en todos los detalles hasta donde sea posible.

Afortunadamente el estudio del texto no quedó atrofiado después de la aparición de las traducciones claves del siglo diecisiete, si bien algunas de estas traducciones, tales como la del Rey Jacobo en inglés o la de Casio-doro de Reina en español, llegaron a lograr un carácter definitorio en la mente popular. Los peritos continuaron trabajando para obtener un texto mejorado, pero durante cierto tiempo ellos aceptaron el Textus Recep-tus como su punto de partida, dándose por satisfechos con añadir variantes surgidas de manuscritos que no eran conocidos por sus predecedores.

John Mili (1707) demostró gran laboriosidad en la colección de material textual. Tomó nota de 30.000 variaciones de los MSS a su disposición e hizo considerable uso de citas patrísticas. Se dio comienzo a la evaluación de los documentos individuales en vez de continuar tratándolos como si tuviesen todos más o menos el mismo valor. No hubo ningún intento significativo, empero, por alejarse de Textus Receptus básico.

Richard Bentley, un profesor de la universidad de Cambridge, Inglaterra, formuló ciertas propuestas para arribar a un mejor Testamento griego (1720). Propuso un mayor uso de las versiones antiguas y una comparación más concienzuda de los MSS griegos conocidos. Con la asistencia de ayudantes, él mismo efectuó una cantidad considerable de cotejaciones, pero no vivió lo suficiente como para llegar a producir un texto griego. Sin embargo, su sugerencia respecto al mayor valor de los documentos antiguos en comparación con los más tardíos tenía que dar fruto.

J. A. Bengel efectuó su tarea a la sombra del Textus Receptus, aun cuando no estaba satisfecho con el mismo. Publicó un texto en 1734, y

[2]F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek,* Introducción, p. 2.

fue el primero en enfatizar el método genealógico, a saber la clasificación de los MSS en familias sobre la base de obvios parentescos. En otras palabras, los MSS están relacionados los unos a los otros por el proceso de copiar. Muchas veces es posible, entonces, seguir su ascendencia hasta una fuente común. Bengel percibió que el número de MSS detrás de una lectura es menos importante que la consideración de su relación. Por ejemplo, si se descubre que nueve de los diez MSS que uno está usando tienen el mismo original, estos nueve deben ser considerados como uno y no se les puede conceder mayor peso que aquel que se encuentra fuera del grupo. Bengel es también digno de ser recordado por la introducción de la famosa máxima que dice: "La lectura más difícil debe ser preferida a la más simple". Esto es debido a la tendencia de los escribas a atenuar las dificultades del texto.

J. J. Wettstein de Basilea publicó un texto griego en 1751-1752, basado en el estudio y comparación de más de 100 MSS. Se ha hecho famoso por su colección de pasajes paralelos provenientes de fuentes rabínicas y clásicas para ilustrar pasajes del Nuevo Testamento. La investigación posterior se encuentra en deuda con él por su sistema de anotaciones. Indicó sus unciales por medio de mayúsculas y los cursivos por medio de números arábigos. Lo triste de su caso fue que debido a su temperamento incontrolable vivió una vida tempestuosa colmada de conflictos.

PERIODO DE LUCHA Y TRANSICIÓN HACIA UN TEXTO MEJORADO (1750-1830)

El segundo período se abre con la influyente figura de J. J. Griesbach (1745-1813). Su texto fue publicado en 1775-1777. En realidad él no rompió con el Textus Receptus, sino que desarrolló aun más el tratamiento de los MSS por familia. Como dice Vincent, "La tarea que Griesbach tenía por delante era la de vindicar la autoridad de los códigos más antiguos, clasificar las autoridades, y utilizarlas crítica y consistentemente para la restauración del texto".[3]

Griesbach dio los primeros pasos en la investigación del curso de los acontecimientos en los primeros siglos que tuvieron que ver con la transmisión del texto, preparando así el camino para el análisis más completo que harían Westcott y Hort en un período posterior. El detectó una clase de texto que llamó occidental, caracterizado por las glosas de los escribas, el que por ende requería corrección. Detectó asimismo el tipo alejandrino, al que consideró un esfuerzo por parte de los antiguos escribas por mejorar el texto occidental. Al tercer tipo, que resultó del uso de los dos mencionados anteriormente, lo llamó constantinopolitano. El también acuñó una máxima que ha llegado a colocarse junto a la de Bengel, a saber: que la lectura más corta debe ser preferida a la más larga. El verdadero fracaso de Griesbach estuvo en no dar el paso lógico de lanzarse a

[3]M. R. Vincent, *A History ofthe Textual Criticism of the New Testament*, p. 101.

la producción de un nuevo texto en vez de aferrarse al *Textus Receptus*. La lucha continuó durante algunas décadas habiendo defensores para ambas posiciones.

EL AUGE DEL TEXTO MEJORADO (1830 HASTA EL PRESENTE)

El comienzo del tercer período está asociado al nombre de Lachmann, quien en 1831 publicó un texto griego que abandonó el Textus Receptus y se retrotrajo hasta los antiguos MSS, utilizándolos como bases. Lachmann tenía un objetivo limitado—restaurar el texto del siglo cuarto— pero no deja de sorprender que no aspirase a llegar al texto original del Nuevo Testamento.

Tischendorf, mencionado anteriormente en relación con x, era un ardiente coleccionista de MSS y un editor prolífico; llegó a publicar 24 ediciones del Nuevo Testamento griego. Su meyor esfuerzo lo realizó en conexión con su Octava Edición, la que ha servido de norma durante muchos años debido a la vasta cantidad de material manuscrito citado. Con todo, ya no es adecuada.

Tregelles, quien publicó su Testamento griego en varias secciones entre los años 1857 y 1879, opinaba que era necesario esforzarse por obtener el mejor texto posible. Tenía conciencia de que los documentos no debían ser evaluados en términos de su antigüedad (o sea, por su fecha de origen) sino por la edad del *texto* que contienen. Se daba cuenta de que documentos de origen tardío a veces preservan un texto muy antiguo. Souter destaca que Tregelles hizo por el mundo de habla inglesa lo que Lachmann había hecho por el continente, a saber, indicar que el camino del progreso estaba en alejarse del Textus Receptus.

Henry Alford comenzó su obra vinculado al Textus Receptus (1849), pero al ir revisándola se fue alejando gradualmente del mismo y se pronunció a favor del texto mejorado.

Westcott y Hort son eminentísimos en el campo de la crítica textual. Su obra está contenida en dos tomos, presentando uno su texto del Nuevo Testamento, pero sin aparato crítico, siendo el otro una introducción escrita por Hort explicando los principios sobre los cuales su texto se había construido. Estos tomos fueron el fruto de casi treinta años de trabajo. Su propósito era nada menos que el de presentar el texto original en la medida que fuere posible. Su teoría textual siguió en cierto sentido las líneas trazadas por Griesbach, pero su obra fue mucho más indagatoria y más comprensiva.

LA TEORÍA DE WESTCOTT Y HORT

Todos los documentos pueden clasificarse en cuatro grupos según su relación genealógica. El grupo llamado *sirio* es el más tardío cronológicamente, encontrándose atestiguado por la gran mayoría de los MSS. El nombre *sirio* proviene de la propuesta conclusión de que en Siria (proba-

blemente en Antioquía) se llevó a cabo una revisión textual durante la primera mitad del siglo cuarto, la que se había hecho necesaria a causa del estado corrompido del texto en aquella época. Para poder apelar a un texto que fuese aceptado en toda la iglesia, se precisaba uniformidad. Este texto sirio, una vez preparado, se convirtió en un arquetipo, y era natural que la gran mayoría de los MSS hechos en siglos subsiguientes lo reflejasen. Al hacer la revisión, aparentemente era muy difícil rechazar cualquier versión que se había considerado Escritura; de allí que la tendencia fuese la de combinar lecturas, un proceso llamado *conflación.* Por ejemplo, en Lucas 24:53 una tradición textual, afirmada por varios MSS, declara que los discípulos bendecían a Dios en el templo, mientras que otra tradición atestigua que le estaban alabando. La mayor parte de los MSS, empero, tienen una lectura que dice que ellos estaban "alabando y bendiciendo a Dios". Parece inescapable entonces la conclusión de que los dos textos más antiguos fueron combinados, y que esta forma más amplia del texto continuó siendo copiada en los siglos subsiguientes.

Además del texto tipo sirio, Westcott y Hort postularon la existencia de tres tipos presirios. El *occidental* se caracteriza por una tendencia a incluir material legendario y glosas de los escribas. Westcott y Hort no estaban muy satifechos con el término "occidental", pero lo utilizaron de todos modos. D. R. Gregory lo llama Texto Reelaborado, y lo describe del siguiente modo: "Este texto ejercía en el siglo dos una cierta fascinación para la mirada cristiana. Aún hoy retiene algo de dicho poder. Comparado con el texto original aparecía como más suculento, más popular, y más completo. No dejó fuera casi nada. Añadió prácticamente todo aquello sobre lo que pudo poner sus manos".[4] El segundo tipo presirio era el *alejandrino.* Era más una tendencia textual que un tipo de texto. Algunos MSS revelan una tendencia en la dirección de la corrección de lecturas en áreas de una exactitud gramática y de texto terso. Este tipo tuvo su hogar en Egipto, de allí el nombre alejandrino. El tercer tipo presirio es conocido como *neutral* debido a que no se desvió en ninguna de las direcciones tomadas por los otros dos. Una y otra vez al someter Westcott y Hort a prueba las lecturas distintivas de este tipo, hallaron que éstas demostraban ser superiores y originales.

Estos tipos presirios encontraron su verificación en las siguientes fuentes: Occidental: D, la antigua versión latina, la antigua versión siriacas, Padres tales como Cipriano, Ireneo, Tertuliano. Alejandrino: C, L, Orígenes, y ocasionalmente algunos otros. Neutral: Alef, B, 33, copto y Orígenes en partes.

Un factor que complica es la mezcla. Por ejemplo, Alef tiene cierta incorporación de lecturas occidentales en los Evangelios, especialmente en Lucas, mientras que B tiene una situación similar en diversos fragmentos de las epístolas paulinas.

[4]*Canon and Text of Ihe New Testament,* p. 490.

Algunas de las más importantes conclusiones de la teoría de Westcott y Hort son las siguientes:

(1) Una lectura que no aparece en testigos occidentales, alejandrinos o neutrales debe ser siria; por lo tanto debe ser rechazada como tardía y poco digna de confianza.

(2) Una lectura hallada en tipos occidental y alejandrino no puede ser adoptada sin apoyo del tipo neutral.

(3) Una lectura hallada en el tipo neutral pero ausente del occidental debe ser considerada sospechosa. Esta situación es llamada por Westcott y Hort una "no interpolación" occidental.

Estos autores enfatizaron repetidamente que el número de testigos que apoyan una determinada lectura nada significa. Es la calidad de tales testigos lo que cuenta. Otros que han seguido este modo de ver las cosas fueron Gregory, Souter, Warfield y A. T. Robertson. La teoría que aquellos elaboraron continúa ocupando un importante lugar, aun cuando esté algo modificada por diversos factores.

Westcott y Hort fueron atacados por adherentes a la superioridad del Textus Receptus, en especial por Burgon y Miller.[5] Las objeciones de estos hombres eran en parte *a priori* y de cierto tinte teológico, en el sentido de que Dios no permitiría que su iglesia tuviese un texto defectuoso durante cientos de años, mientras que el mejor de los textos permanecía confinado a unos pocos documentos. Cuando se tiene en cuenta que el texto de muchos de los clásicos latinos y griegos descansan sobre un puñado de manuscritos, la fuerza de este argumento queda muy disminuida. Otra objeción fue la escasez de ejemplos de conflación. Hort citaba solamente ocho, pero podría haber dado otros. Burgos y Miller desafiaron a Hort a dar evidencias de que la Recensión Siria fue realmente un evento histórico. En realidad, Hort nunca insistió en un único acontecimiento sino que suponía que hubo al menos dos etapas en el proceso de revisión. Sus oponentes teorizaron argumentando que la gran mayoría de los MSS, que son tardíos, podrían haber surgido de originales extraviados más antiguos que Alef y B. Robertson da la respuesta a este alegato afirmando que: "… ninguna lectura puramente siria ha sido hallada que esté apoyada por evidencia patrística temprana. Las lecturas sirias que tienen tal apoyo son también u occidentales o neutrales".[6] Este punto clave ha sido llamado la piedra del ángulo de la teoría de Hort.

Más recientemente la teoría de Westcott y Hort ha encontrado un resuelto adversario en la persona de H. C. Hoskier. Este insiste en que "B no exhibe un texto 'neutral' sino que aparece matizado, como la mayoría de los otros manuscritos, con tintes cóptos, latinos y siriacos, y su tesimonio no tiene, por ende, la importancia suprema que Hort y sus se-

[5] *The Traditional Text of the Holy Gospels*, 1896, y *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*, 1896.
[6] *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testaments*, p. 191.

guidores presuponen y reclaman para el mismo".[7] Hoskier entonces procede a afirmar que el Textus Receptus ha servido en gran medida como la base que B ha corrompido y alterado.

Algunos otros problemas han sido planteados de tanto en tanto, junto con la queja de que en esta teoría se puso demasiada confianza en un solo manuscrito (B). En realidad, también se puso una considerable confianza en Alef. Es innegable que Westcott y Hort tendían a proteger sus manuscritos favoritos de acusaciones. Esto se ve en la terminología utilizada para señalar casos de interpolación neutral, que fueron llamados por Westcott y Hort, "no interpolaciones" occidentales.

El método genealógico ha sido atacado sobre la base de que su formulación descansa más en documentos teóricos que reales. Si bien el método ha sido exitosamente empleado para demoler la supremacía del Textus Receptus, no ha tenido éxito en demostrar que el texto neutral pueda ser igualado con los originales. Tampoco aporta criterios para decidir entre dos lineas de descendencia cuando ambas son muy antiguas, como en el caso de los tipos occidental y neutral.

Se ha formulado la objeción de que un tipo textual limitado a una área geográfica definida (Egipto) no puede con justicia ser considerado como verdaderamente representativo de lo que la iglesia universal tenia al principio. Pero esta objeción ha perdido parte de su validez con el descubrimiento de varios fragmentos del Nuevo Testamento en el sureste palestino, los cuales tienen una estrecha afinidad con el tipo neutral.[8]

No cabe duda de que el texto occidental debería recibir una clasificación más alta de la que Westcott y Hort estaban dispuestos a concederle. Black aduce que el *Codex Bezae* ha preservado una porción mayor del primitivo texto griego "arameizado", que provenía del más antiguo período de circulación, que Alef y B.[9]

Un juicio frecuentemente expresado señala que el así llamado texto neutral fue el resultado de una revisión considerable, lo que Westcott y Hort subestimaron. Esta opinión, a pesar de su popularidad, está siendo cuestionada en este momento, y el cambio se debe al hecho de que la gran mayoría de los fragmentos papirológicos del Nuevo Testamento—la mayor parte de ellos anteriores a Alef y B—reflejan por lo general el mismo tipo de texto hallado en estos importantes manuscritos (Alef y B). Ello es especialmente cierto de P^{75}. Una comparación de este documento con el *Codex Vaticanus* lleva a Calvin L. Porter a decir que "Existe ahora evidencia asequible que indica que el tipo de texto del cual $P^{7\wedge}$ y el *Codex Vaticanus* son testigos se había establecido ya al llegar el año

[1]*Codex B and ils Allies,* Part I, p. 465.
[8]B. M. Metzger, "Recently Published Fragments of the Greek New Testament", *ET,* 63 (1952), p. 311.
'Matthew Black, *An Aramait Approach to the Gospels and Acts,* 2a ed. 1954, pp. 214-215.

200".[10] El tipo de texto en cuestión merece entonces ser considerado como un texto transmitido en vez de un texto revisado. Es así que en gran medida la posición de Westcott y Hort ha sido notablemente confirmada por el proceso de la ciencia de la crítica textual durante estos últimos años.

EVOLUCIÓN POSTERIOR

Otros expertos posteriores a Westcott y Hort serán mencionados brevemente. Uno de ellos es Von Soden, cuya obra quedó completada en 1913." Su texto no es, en lo material, diferente al del Westcott y Hort, pero desarrolló su propio sistema de anotaciones, el cual ha sido adoptado en parte para ser usado en el texto de Nestle. Von Soden dividió los manuscritos en tres grupos, identificados por las letras K, H e I. La K simboliza a *Koiné,* y representa lo que Westcott y Horí llamaban sirio. La H significa Hesiquiano y denota la tradición textual egipcia, viniendo a ser una combinación de los tipos neutral y alejandrino. El símbolo I significa más o menos lo mismo que lo que Westcott y Hort denominaban con el término occidental. El problema de la obra de Von Soden está en su complejidad; su grupo K está fraccionado en 17 subdivisiones, algo desconcertante para el estudiante. El grupo I (Jerusalén) también aparece con 14 subdivisiones. Todo su análisis resulta, en consecuencia, muy difícil de manejar.

Alexander Souter no sólo publicó su *Text and Canon of the New Testament* (Texto y Canon del Nuevo Testamento, 1912), sino que poco tiempo antes había ya publicado su texto del Nuevo Testamento. Lo que lo hace especialmente útil es la indicación de los más importantes documentos individuales que sustentan las diferentes lecturas registradas en el aparato crítico.

El texto Nestle ha logrado amplia aceptación, como lo demuestra el total de 26 ediciones publicadas. Esto se debe a que es mantenido al día en lo referente al descubrimiento de nuevos materiales y que refleja los juicios críticos corrientes respecto a lo que debería estar en el texto y lo que debería ser relegado al aparato. El agrupamiento de los testimonios de acuerdo al esquema de Von Soden es algo que tiende a confundir al estudiante, como lo es el no registrar lecturas alternativas en todos los casos. Pero se trata de una edición de bolsillo con énfasis en lo esencial. Tiene un texto ecléctico estructurado en base a un consenso o a una mayoría de las lecturas de Westcott y Hort, Weiss, y Tischendorf. En ediciones recientes los cambios en el texto han sido comparativamente pocos.

Otros Testamentos griegos, los de Vogels (1920), y Merck (1933), y

, 81 (1962), p. 375.

[11] *Die Schriften des Neuen Testaments in ihren atiesten erreichbaren Textgestalt,* I, 1902-1910; 11, 1913.

Bover (1943), no han resultado ser tan útiles como el de Nestle.[12]

El tipo de texto *cesáreo* es un descubrimiento moderno. Ya por e! aflo 1868 Ferrar, del Trinity College de Dublin, había detectado afinidades en cuatro minúsculos (13, 69, 124 y 346). La investigación añadió, con el pasar del tiempo, varios otros a este grupo. En 1902 Kirsopp Lake presentó su conclusión de que los minúsculos 1, 118, 131 y 209 pertenecían a un mismo grupo. Se descubrió que en Marcos, especialmente, este grupo estaba estrechamente relacionado al que había sido aislado por Ferrar. Pocos años después vino el descubrimiento de que el *Codex Theta* (que contenía los Evangelios Koridethi) estaba relacionado con los dos anteriores. Se puso de moda hablar de la familia Theta. Se hizo notar también el hecho de que Orígenes, en sus obras más tardías, en vez de utilizar el tipo textual neutral, utilizó uno que era sorprendentemente parecido al de la familia Theta. Dado que la última parte de su obra había sido hecha en Cesárea (la anterior había sido hecha en Alejandría), los peritos comenzaron a hablar del texto cesáreo. Luego vino el descubrimiento de los papiros Chester Beatty, que demostraron tener un parentesco con los documentos arriba mencionados, especialmente en Marcos. Pero dado que estos papiros emanaban de Egipto, el texto cesáreo difícilmente pudiese haber quedado confinado a Palestina. Algunos creyeron necesario proponer un texto precesareo y situarlo en Egipto. Otros dudaron de que todos estos testimonios tuviesen suficiente homogeneidad como para justificar el aislamiento de un tipo textual distinto.

B. H. Streeter, quien había jugado un papel principal en la identificación del tipo de texto cesáreo, es conocido también por su teoría de "textos locales" (véase *TheFour Gospels* - Los Cuatro Evangelios; 1925, pp. 27-76). El formuló la teoría de que tipos de texto algo divergentes se desarrollaron en las cercanías de los diversos centros principales de la fe cristiana durante el siglo dos y posteriormente. Streeter identificó cinco de éstos. El texto representado primordialmente por B y en segundo lugar por Alef, L, Sahídico y Boharico, tenía su hogar en Alejandría. Streeter propuso el nombre alejandrino para este grupo en lugar del neutral de Westcott y Hort. El segundo centro estaba en Antioquía, donde el sirio sinaítico era especialmente influyente, como también el curetonio. En tercer lugar estaba Cesárea, estando su tipo atestiguado por Theta y 565 en Marcos, y también por las familias 1, 13 etc. En cuarto lugar, Italia y Galia pueden ser vinculados, teniendo D una posición de influencia primaria allí, con b y a como auxiliares. Finalmente, Cartago favorecía a k, especialmente en los primeros dos Evangelios, teniendo algo de influencia, y en cierta medida W. Por medio de la determinación del texto que es común a todas estas áreas debería ser posible llegar, con una

[12]Para obtener un narrativo y evaluación de éstos, consúltese el libro de J. Harold Greenlee: *An Introduction to New Teslament Textual Criticism.*

aproximación razonable, a los documentos originales del Nuevo Testamento.

Streeter atribuyó al texto cesáreo una posición más o menos intermedia entre el neutral y el occidental en lo que respecta al tipo de texto representado. A veces adicional material (en conformidad con la antigua versión siria, D, y la antigua versión latina) pero también en ocasiones tiene omisiones que lo ponen en la misma clase que B y sus aliados, en contraposición a los testimonios occidentales.

Streeter enfatizó la poco satisfactoria situación creada al hablar simplemente de un tipo de texto occidental (Westcott y Hort habían admitido también este estado de cosas). El insistió en que el tipo occidental debería ser dividido en lo que era oriental, el que a su vez tenía dos ramales, predominando uno en Cesárea y el otro en Antioquía.[13] Los tres tienen cierto parecido, pero sus diferencias son las suficientes como para permitir clasificarlos por separado.

La situación textual en Egipto en la última parte del siglo dos es algo complicada, con una creciente evidencia a favor de la temprana existencia del tipo encontrado más tarde en Alef y B, pero también con la indubitable presencia del texto occidental, por lo menos en el caso de Clemente de Alejandría, y más tarde el cesáreo, que representa un tipo intermedio. Tal vez sea posible opinar que el primer tipo haya tenido su origen en esta región desde los principios del cristianismo, y que el texto occidental fue algo importado. Streeter invita a recordar que Clemente vino a Alejandría desde Italia y podría fácilmente haber sido influenciado por lo que él había conocido y utilizado en aquellos días previos.'[4]

Como se ha notado al pasar, la nomenclatura de Westcott y Hort ha sufrido cierta alteración por parte de estudiosos posteriores. Ahora oímos hablar de koiné y de bizantino en vez de sirio. En lugar de neutral oímos hablar de alejandrino o, menos apropiadamente, de hesiquino. Esto tiende a confundir al estudiante obligándolo a determinar el punto de vista del autor que utiliza dichos términos. Es así, por ejemplo, que debe descubrir si el autor en cuestión, al hablar de alejandrino, se refiere a lo que Westcott y Hort quieren significar con dicho término o si éste se está usando en el sentido posterior, o sea como equivalente de neutral.

Kenyon ha propuesto un nuevo agolpamiento de tipos textuales, a saber: (a) el Textus Receptus; (P) el texto designado como neutral por Westcott y Hort; (y) el texto cesáreo; (8) el texto occidental; (e) el texto sirio, incluyendo el testimonio de las versiones siriaca, armenia y georgiana; (Q los restantes.[15]

G. Zuntz en *The Text of the Epistles* (El texto de las epístolas) (1953) ha enfatizado la importancia de P^{46} para establecer el texto de las cartas

[I3]E1 cesáreo está atestiguado por 9 y 565, el antioqueo por sy^s sy^0.
[14]7V?e *Four Gospels,* p. 57.
^*The Text of the Greek Bible,* p. 197.

paulinas. La concordancia de este documento con uno o más testimonios occidentales puede ser una evidencia lo suficientemente fuerte, en su opinión, como para exceder en valor al resto de los testimonios. Esto representa un uso especializado de la observación hecha por Westcott y Hort de que cuando el testimonio neutral y occidental están de acuerdo, es posible estar razonablemente seguro de tener el texto verdadero, ya que estas dos líneas divergentes de testimonio sólo pueden concordar en el original.

Debe notarse aquí que algunos peritos modernos se han vuelto bien pesimistas respecto a la prudencia de seguir un solo tipo de texto para llegar a una decisión respecto a la verdadera lectura en un caso determinado, prefiriendo dar cierto peso a todos los factores en juego en la situación. Estos se han hecho de este modo eclécticos en su metodología. Para este enfoque el relegar la evidencia externa a un papel secundario es algo casi inevitable.

Un desarrollo muy significativo ha tomado lugar en la evaluación del tipo de texto bizantino o koiné, que Wescott y Hort habían descartado como carente de valor real en el proceso de la crítica textual. A veces este tipo de texto puede haber preservado el texto verdadero. Metzger da un ejemplo de una lectura preservada solamente en los manuscritos bizantinos y que sin embargo se presenta a sí misma como original.[16] Debido al número considerable de lecturas bizantinas halladas en los papiros se hace necesaria una reevaluación de este tipo de texto. Sobre este asunto Zuntz declara lo siguiente: "Cierta cantidad de lecturas bizantinas, la mayoría de ellas genuinas, que habían sido descartadas previamente por ser 'tardías', son anticipadas por P46. Nuestra investigación ha confirmado lo que de cualquier modo ya era bastante probable: los bizantinos no llegaron a estas lecturas por medio de la conjetura o por errores independientes. Ellos reproducían una tradición más antigua"'[7] Los hallazgos de E. C. Colwell son igualemente pertinentes. "El Bodmer Juan (P66) es también un testimonio respecto a la temprana existencia de muchas de las lecturas halladas en el tipo de texto Alfa (el sirio de Hort). Sorprendentemente (de acuerdo a nuestras ideas previas) las correcciones contemporáneas en ese papiro frecuentemente cambian una lectura del tipo Alfa a una lectura del tipo Beta (el 'neutral' de Hort). Esto indica que ya en este temprano período las lecturas de ambos tipos eran conocidas y las del tipo Beta iban suplantando a las del tipo Alfa—por lo menos en lo que respecta a este testimonio"i« Anteriormente lo usual era descartar las lecturas bizantinas en los Padres previos a Crisóstomo como originadas en la actividad de los escribas que asimilaban lo que había sido escrito al (ahora) texto bizantino normativo. Pero ya no es necesario re-

16B. M. Metzger, *The Text of the New Testament,* pp. 238-239.
[17]*The Text of the Epistles,* p. 55.
^*Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament,* pp. 47-48.

currir a dicha explicación. Esta elevación del texto bizantino a una posición más alta no significa, empero, un retorno a la posición de Burgon. Sólo significa que las lecturas bizantinas deben ser tenidas en cuenta en lugar de ser descartadas de antemano.

Hay una creciente convicción entre peritos textuales, de que si bien lecturas variantes aparecen a lo largo de toda la línea de transmisión del texto ya desde el principio, la mayor parte de ellas se retrotraen al siglo dos. A medida que se fue teniendo más cuidado en el copiado, y al desarrollarse el proceso de edición, el problema de la variación se fue haciendo menos serio. El período de extremas divergencias antedata el surgimiento de los diversos tipos de texto.

Colwel ha indicado la necesidad de reconocer que los tipos de textos no surgieron totalmente desarrollados sino que experimentaron un proceso de crecimiento, de modo que los testimonios posteriores a un determinado tipo tienen un texto más definitivo que los testimonios anteriores. '»

Ciertos prominentes proyectos textuales merecen ser mencionados. En 1935 comenzó a aparecer la obra de S. C. E. Legg. Un tomo sobre Marcos y otro sobre Mateo fueron publicados por Oxford Press antes de que el proyecto fuese abandonado. Este esfuerzo ha sido amalgamado a una empresa más grande situada en Oxford y Chicago. La oficina estadounidense del *International Project to Establish a Critical Edition of the Greek New Testament* (Proyecto Internacional para Establecer una Edición Crítica del Nuevo Testamento Griego) se encuentra ahora situada en Claremont, California, U.S. A., donde el proyecto está siendo apresurado por el descubrimiento de dos miembros de su cuerpo editorial, Wisse y McReynolds, de un nuevo método perfilador para la agrupación y evaluación de los manuscritos minúsculos. 20 El objetivo inmediato es la preparación de un aparato crítico para Lucas.

En 1958 la *British and Foreign Bible Society* (Sociedad Bíblica Británica y Extranjera) publicó un Nuevo Testamento griego editado por G. D. Kilpatrick, utilizando el texto Nestle que fuera empleado en su edición de 1904, con algunos cambios. El aparato textual incluye las últimas evidencias disponibles según documentos individuales en vez de por el uso de símbolos (excepto para el TR-Textus Receptus) para identificar tipos de textos o grupos de manuscritos.

En 1966, apareció *The Greek New Testament* (Nuevo Testamento Griego) editado por Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger y Alian Wikgren, y bajo el auspicio de Las Sociedades Bíblicas Unidas (cinco de ellas). Las lecturas variantes registradas junto con evidencia de manuscritos están limitadas a aquellas consideradas importantes para la interpretación del texto, teniendo presente primeramente las necesidades del traductor de la Biblia. La tercera edición ya ha sido publicada.

"*Ibid.*, pp. 15-20.

, 87 (junio 1968), pp. 192-197.

El texto Nestle sigue siendo editado, ahora bajo la dirección de Kurt Aland. A pesar de su pequeño tamaño este texto cataloga varias veces el número de lecturas variantes que se incluyen en el Nuevo Testamento de las Sociedades Bíblicas. Aland y asociados en Münster están trabajando duro para producir un Testamento griego que tenga un aparato crítico completo, un moderno Tischendorf. Cuando esto se logre todavía habrá lugar para las modestas ediciones manuales, a efectos de poder hacer rápidas referencias.

LA PRACTICA DE LA CRITICA TEXTUAL
PRINCIPIOS y PROCEDIMIENTOS PARA EL ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA EVIDENCIA

Aquí se hace necesario familiarizarse con la obra de Westcott y Hort en un detalle mayor. Estos son los pasos empleados:

1. *Evidencia interna de las lecturas*

"La forma más rudimentaria de la critica consiste en tratar cada variante en forma independiente, y adoptar inmediatmente en cada caso, de las dos o más variantes, aquella que parezca la más probable".[21] Aquí se emplean dos procedimientos. El primero es el recurso a la *probabilidad intrínseca,* que considera el problema a mano desde el punto de vista del escritos del texto (Pablo, Juan, *et al.).* Esto quiere decir que deberíamos preguntarnos a nosotros mismos, ¿cuál de estas lecturas competitivas tiene mayores posibilidades de haber sido escrita por el autor? Es claro que para dar una respuesta inteligente aquí es necesario saber algo respecto al molde conceptual y al vocabulario del escritor. Es necesario también examinar el curso de pensamiento tanto en el contexto amplio como en el estrecho de pasaje en disputa para ver cual lectura está más de acuerdo con el progreso del pensamiento. , El segundo procedimiento involucrado aquí es el recurso a la *probabilidad transcriptiva.* Esta formula la pregunta, ¿cuál de estas lecturas competitivas parece ser la obra de un escriba (en contraste a la del autor)? A fines de aplicároste canon de la crítica provechosamente, es necesario saber algo respecto a las costumbres de los escribas. Sus errores son accidentales o intencionales.

Errores accidentales.

(1) Una división equivocada de las palabras (debido a la ausencia de separación entre las palabras del texto a copiar). Un ejemplo aparece en 1 Timoteo 3:16, en la que algunos MSS dividen la segunda palabra del versículo en dos—"sin duda cuan" en vez de "indudablemente".

[21]Hort, *op. cit.,* p. 19.

(2) Equivocar una letra por otra. Por ejemplo, véase Romanos 12:11 (en donde *época* aparece en algunos MSS en vez de *Señor).*

(3) El uso de abreviaturas en los MSS. Esto llevó a veces a confusión y a lecturas equivocadas.

(4) Homoeoteleuton. La omisión de palabras se debe a veces al hecho de que palabras con finalizaciones similares están adyacentes las unas a las otras. En ocasiones lineas enteras se han perdido por la misma razón.

(5) Dittografía. Consiste en escribir inadvertidamente la misma palabra otra vez, cuando en el original aparece una sola vez.

(6) Haplografía. Consiste en escribir una sola vez algo que debía repetirse.

(7) Errores de audición. Al tomar un escriba dictado del otro, una palabra muy parecida a la del original era sustituida por la que se había dicho en realidad. Una variación común de este tipo abarca las palabras griegas para "vosotros" y "nosotros". Otro ejemplo es la confusión entre la "o" correcta y la "o" larga cuando el sonido era pronunciado rápidamente.

(8) Errores de la memoria. Como ser humano, el escriba habría permitido que su mente divagase momentáneamente, escribiendo entonces algo diferente de lo que había en el ejemplar a copiar.

(9) Errores de juicio. El peligro principal aquí estaba en la inserción en el texto de aquello que era simplemente un comentario marginal en el ejemplar a copiar.

Cambios intencionales

(1) Ortografía. Algunos escribas tenían hábitos ortográficos peculiares que se reflejan en su obra.

(2) Correcciones gramáticas a fin de obtener un producto más literario. Estas eran un rasgo especial del tipo de texto alejandrino (Wescott y Hort).

(3) Cambios para eliminar dificultades históricas. Orígenes, por ejemplo, confiesa haber alterado Betania en Juan 1 :28 poniendo en su lugar Bethábara porque no podía encontrar evidencia de una Betania en el valle del Jordán.

(4) Corrupciones armonizantes. El celo de los escribas por hacer que la redacción de un pasaje concordase con la redacción de un pasaje paralelo de otro Evangelio explica algunas variantes.

(5) Alteraciones doctrinales. Hay considerable divergencia de opiniones en este asunto. ¿Hay lugares en los que el texto haya sido cambiado a favor de un punto de vista doctrinal? E. C. Colwell ha llegado a decir lo siguiente: "La mayoría de las lecturas variantes en el Nuevo Testamento fueron creadas por razones teológicas o dogmáticas".[22] Sin duda él no querrá referirse con esto a la verdadera mayoría, puesto que la mayor

the Best New Testament?, p. 53.

parte está exenta de toda significación teológica, tramándose sólo de asuntos de ortografía, sinónimos, palabras fácilmente confundibles, etc. Una obra reciente de C. S. C. Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts* (Alteraciones del texto de los Evangelios Sinópticos y Hechos) (1951) se ocupa de este problema. Aun si todos sus argumentos son admitidos, el monto de dichas alteraciones no es grande.

Tres máximas han llegado a ser ampliamente empleadas en la evaluación de las probabilidades transcriptivas. Primeramente, la lectura más breve debe ser preferida sobre la más extensa. Los escribas tenían una tendencia natural a añadir, más que a sustraer. En segundo lugar, la lectura más difícil debe ser preferida a la más simple. Los escribas exhibían una tendencia a allanar las construcciones que a ellos les parecían difíciles. En tercer lugar, se debe preferir aquella lectura que pueda más fácilmente explicar el origen de la otra lectura o lecturas. Estas máximas no son infalibles, pero son útiles cuando se las aplica con discreción.

La aplicación de la probabilidad intrínseca y de la probabilidad transcriptiva habitualmente llevan al estudioso al mismo punto. En otras palabras, estos dos métodos son complementarios y se combinan para establecer la lectura correcta. De las dos, la probabilidad intrínseca es más difícil de aplicar con objetividad. Con demasiada frecuencia la preferencia del estudiante le es imputada al autor. Si bien la probabilidad intrínseca no siempre nos capacitará para decidir lo que el autor haya escrito, debería al menos operar lo suficiente como para permitirnos decidir lo que el autor no escribió.

La evidencia interna de las lecturas como proceso debe esperar el esclarecimiento aportado por la evidencia externa, o sea, de la lectura real de los MSS. Es entonces que se debe aplicar la probabilidad transcriptiva, seguida por la apelación a la probabilidad intrínseca. De este modo uno queda menos expuesto a escoger una lectura en base a lo que le agrade a uno.

2. *Evidencia interna de los documentos*

Hemos estado considerando el modo de acercarnos a lecturas individuales. El mismo método puede aplicarse a documentos enteros. En otras palabras, allí donde un determinado manuscrito tiene lecturas que lo distinguen como diferente al Textus Receptus, es posible tomar cada una de las lecturas particulares y aplicar a la misma las probabilidades in-' trínseca y transcriptiva. Si estas lecturas particulares demuestran recomendarse a sí mismas repetidamente por medio de este proceso, el documento que las contiene podrá ser declarado un buen manuscrito. Una vez que esta excelencia haya quedado establecida, el estudiante se verá entonces obligado a reconsiderar las pocas instancias en las que él decidió en contra de las lecturas de este MS. Un estudio adicional de estas variantes puede convencerle de que al menos algunas de ellas son dignas de ser

aceptadas. De allí en adelante, cuando él encuentre que este documento apoya una lectura determinada, tendrá tan alta opinión del documento que sólo las más serias consideraciones le llevarán a rechazar su testimonio. Ha sido de este modo que manuscritos tales como Alef y B han logrado su posición de reconocida eminencia.

3 . *Evidencia genealógica*

Este paso, según Hort lo expresa, "consiste en dejar de tratar a los documentos en forma independiente de los demás, y examinarlos relacio-nadamente, como partes de una única totalidad en virtud de sus relaciones históricas"". (Repase lo que fue dicho anteriormente bajo Bengel). Los MS son agrupados en familias puesto que uno es copiado del otro. Varios MSS pueden remontarse a un solo modelo. El establecimiento de una conexión genealógica se predica en base al principio de que "idéntica lectura implica idéntico origen". En el uso de la evidencia genealógica el gran enemigo es la mixtura. Esto no es lo mismo que conflación, que es la combinación de lecturas para obtener una más extensa. La mixtura es el resultado de seguir de cuando en cuando un diferente ejemplar de tal modo que el producto copiado no reproduzca en toda su extensión a un único modelo. Desenmarañar esta mezcla es una tarea delicada y a veces imposible.

4. *Evidencia interna de grupos.*

Basándose en la relación genealógica es posible tratar un grupo de documentos como una sola unidad. Por ejemplo, Alef y B forman una unidad binaria, en cuyo caso uno no considera ya a Alef más B, sino a Alef B. Aquello con lo que uno está tratando en este caso es el antecesor común de Alef y B. Estos MSS no pueden ser considerados de este modo a lo largo de todo su alcance ya que, como notamos antes, existen incorporaciones occidentales en ellos en varios lugares. Aun un buen MS puede tener errores de tanto en tanto. Sus lecturas deben ser cotejadas por medio de la evidencia intrínseca y la transcriptiva. Robertson apunta que Alef B C L, un grupo que en otras cosas es bueno, se desvía en Mateo 27:49 (fin del versículo). "La evidencia intrínseca de las lecturas individuales no lo permite. La evidencia transcriptiva de lecturas individuales explican su origen como una destinada adición tomada de Juan 19:34". 2-»

5 . *Evidencia de clases*

Este fue el logro que coronó la obra de Westcott y Hort. Ya hemos cubierto su tratamiento al presentar su teoría de la antigua historia del texto del Nuevo Testamento. Investigaciones posteriores han añadido el tipo cesáreo y han demostrado la conveniencia de dividir el texto occidental, que es demasiado complicado en su manejo y además carente de homogeneidad como para ser considerado una unidad.

. *cit.* p. 39. .
cit., p. 182.

6. *Enmiendas conjeturales*

Debido a la riqueza de testimonio de manuscritos del Nuevo Testamento, casi no hay lugar alguno en que el texto deba ser considerado irrecuperable y sujeto a reconstrucción por medio de la perspicacia del crítico. De vez en cuando el estudiante notará un "cj" en el aparato crítico, vinculado al nombre de algún crítico textual, indicando su conjetura respecto a cómo debería el texto leer en este punto.

Westcott y Hort concedían que podría haber varias docenas de *errores primitivos* en nuestros principales manuscritos. Aun cuando los originales fueron copiados, se debe reconocer la posibilidad de errores en la primera copia. Las probabilidades intrínseca y transcriptiva ayudarán, por lo general, en la aclaración de esos errores. Véase, por ejemplo, Romanos 8:2 donde los MSS más importantes tienen "te" después de la palabra "librado". Desde el punto de vista tanto del autor como del escriba la lectura lógica es "me".

EJEMPLOS

El conocimiento de los principios y procedimientos de la crítica textual es una cosa; realmente ocuparse en la tarea de esta ciencia es otra. El estudiante ganará confianza a medida que aumente su experiencia. Aquí se dan unos pocos ejemplos, precedidos por una lista de las diferentes clases y de los documentos que las ilustran. Estos ejemplos deben ser estudiados bien por el estudiante con la ayuda del Nuevo Testamento griego de Nestle. Si se tiene recurso a ayudas que aclaran el testimonio manuscrito en un detalle mayor, estos pueden ser empleados también con provecho.

Bizantino (el sirio de Hort): Unciales tardíos tales como E, F, G, H, K, M, S, U, V, Y, *Q.;* A (en los Evangelios); en ocasiones C y W; casi todos los minúsculos; las versiones tardías; los Padres tardíos (Crisóstomo y posteriores). En el aparato Nestle busque la K alemana (koiné) como símbolo para este tipo de texto.

Hesiquiano (el neutral de Hort): B, x> L, R, T, Z, E (en los Evangelios); A (en Marcos); P. Q; *¥ (en Marcos); P^{46} frecuentemente; 33; la bohárica y la sahídica; a veces la Vulgata latina; Orígenes, especialmente en sus obras tempranas.

Cesáreo: Hasta el momento este tipo de texto ha sido aislado de un modo definitivo sólo en el Evangelio según Marcos. Los testigos capitales son P^{45}, W, 0; los MSS agrupados bajo las familias 1 y 13; Orígenes en sus obras posteriores.

Occidental: D; la porción africana de la antigua versión latina (k, e, y Cipriano); en menor grado el latín europeo con a y b como principales representantes.

Sirio: Los testigos principales son la antigua versión siriaca y las versiones arminia y georgiana.

Kenyon hace notar que existe un residuo que no cae dentro de ninguna categoría.

(1) Lucas 2:14. La forma nominativa eú5oKÍa es respaldada por el testmimonio bizantino (resumido por el símbolo koiné); Cesáreo (0); y tiene el respaldo de la siriaca y la bohárica, Orígenes (en parte de sus citas) y Eusebio. La lectura competitiva, el genitivo eúSoKÍa^, que figura en el texto Nestle, recibe apoyo de los hesiquianos (B y %> con l°s asteriscos indicando que la lectura en el manuscrito mismo es diferente de la lectura insertada por manos posteriores). A y W se unen a los testimonios más caracteristicamente hesiquianos aquí. El tipo de texto occidental aparece también aquí, representado por D, las versiones latinas combinadas, y muchos de los Padres latinos.

Debería notarse que la combinación de los testigos occidentales y hesiquianos apuntan firmemente a euSoKÍaí, como la verdadera lectura. La probabilidad transcripcional también la favorece, ya que, si se presupone que eí)5oKÍaC, estaba en el texto, un cambio hacia el argumento de que este último era más pulido, de un mejor griego y de que lograba que la palabra fuese paralela a eÍ7iiívr|. La probabilidad intrínseca también está bastante de acuerdo, especialmente si el significado fuese "entre hombres de buena voluntad (de Dios)". Se han hallado paralelos en la literatura de Qumrán.[25] El exégeta se encuentra ahora libre para explicar que el versículo quiere decir que a través del nacimiento de Jesús la paz puede hacerse realidad para hombres que son objeto de la buena voluntad de Dios.

(2) Juan 1:18. El debate aquí tiene que ver con las palabras novoyevfi^ 0SÓC- Un examen del aparato crítico revela que el estudiante debe elegir entre cuatro alternativas. En apoyo de ó novoyEvfiC, uióC, (prefijado por un símbolo que indica que en la estimación de muchos esta lectura tiene buen derecho a ser considerada como la original, en contraposición a la lectura adoptada para el texto) se encuentran los siguientes documentos: el símbolo koine; 0; el consenso de las versiones latinas; el siriaco cureto-niano. Esto quiere decir que la lectura en cuestión tiene el apoyo bizantino. Otros elementos aparecen menos definidos. D es defectuoso en esta sección, así que no puede ser citado. La segunda opción es ó novoyEvfi^ 0eóC, que tiene el apoyo de P[75]; un corrector de *i;* 33; Clemente. La tercera es la conjetura de Burney: novoyevfi^ 9eou. Finalmente, la lectura del texto tiene los siguientes testigos: P[66]; el testimonio hesiquiano representado especialmente por B y *%;* el siriaco palestino; Ireneo; Orígenes. Es algo raro encontrar a Ireneo desertando el campo occidental, como lo hace en este caso.

La decisión en este caso está entre la primera y la cuarta alternativa. Desde el ángulo de la probabilidad transcriptiva, la cuarta es la lectura

-[5]Ernest Vogt en *The Scrolls and the New Testament* (ed. por Krister Stendahl), pp. 114-117. >

más dificil. Es más probable entonces, que haya sido la original, ya que existiría la tentación de alterar la lectura a favor de la más común ó |iovoYevr|í¡ 9ióC- La probabilidad intrínseca no es decisiva dado que ambas lecturas son aceptables a la representación juanina de la persona de Cristo (cf. 1:1; 3:16).

(3) Juan 7:53-8:11. A favor de la inclusión de esta sección en el texto del Evangelio en este lugar notamos el testimonio del grupo koiné; D y la mayoría de los testimonios restantes, llevando varios de ellos asteriscos u obeliscos para llamar la atención a algunas dudas con respecto a este pasaje; varios manuscritos de la antigua versión latina; la Vulgata; y el siriaco palestino. Existen además testigos a favor de la colocación de este perícope en otras tres posiciones en el Evangelio.

A favor de la omisión de esta porción pueden citarse los siguientes testigos: P66; p75¡ ios testigos hesiquianos, que en este caso son principalmente B y x; los unciales N y W; ©; otros no enumerados aquí; varios códices de la antigua versión latina; la siriaca; y varios de los primeros Padres tanto en el occidente como en el oriente.

Favoreciendo el pasaje, entonces, encontramos la clase bizantina, apoyada por los testigos occidentales, aun cuando la antigua versión latina se encuentra dividida. Westcott nos hace llegar la observación de que esta sección es omitida por los más antiguos representantes de cada tipo de evidencia (MSS, versiones, Padres).^ El argumento a favor de la omisión recibe poderoso apoyo de la clase hesiquiana, apoyada por el importante papiro Bodmer II y muchos testigos occidentales. Desde el punto de vista de la probabilidad transcriptiva, las distintas posiciones de este pasaje en los MSS indica cierta incomodidad respecto a si es correcta su ubicación en este lugar del Evangelio, lo que a su vez arroja dudas respecto a si es original. La probabilidad intrínseca echa su voto en la misma dirección. Westcott nota una cantidad de peculiaridades que indican que Juan no fue el autor de esta sección." Con respecto al posible origen del pasaje, Eusebio afirma que Papias "ha expuesto otro relato sobre una mujer que había sido acusada ante el Señor de muchos pecados y que se encuentra en el Evangelio según los Hebreos".2»

(4) La conclusión del Evangelio según Marcos. Aquí existen tres posibilidades: una conclusión abrupta, que cierra el evangelio en 16:8 con las palabras écpopouvTo *yap;* la conclusión corta, colocada por Nes-tle al mismo fin del texto del Evangelio; y la conclusión larga, consistiendo de los versículos 9-20.

Es oportuno analizar la segunda posibilidad en primer lugar. Esta conclusión se halla usualmente entre las otras dos en los manuscrtios, aunque a veces aparece en lugar de la conclusión larga. La evidencia que

[26]*The Cospel According to John* (Texto griego), vol. II, p. 379.
[21]*Ibid.,* p. 381.
, III. xxxix. 17.

tiene indica que era una lectura temprana, pero por varias razones no puede reclamar para sí el derecho a ser original. En primer lugar, como apunta Hort, la vaguedad y generalidad de la última oración no encuentra paralelo en los Evangelios.» En segundo lugar, se hace evidente que la lectura en cuestión no podría haberse originado con nadie que tuviera la conclusión larga delante de sí. En tercer lugar, es claro que la razón para el origen de la conclusión corta es lo abrupto de la conclusión en 16:8, que algún escriba o editor trató de elaborar en algo más pulido. Lo que aquí debe tenerse en cuenta por sobre todo es que esta lectura sirve de testigo a favor de la conclusión abrupta, no por la larga. Anticipando nuestro juicio respecto a esta última conclusión, se debe afirmar por añadidura que la distribución geográfica de la evidencia a favor de la conclusión corta indica que en áreas muy distanciadas de la iglesia, en un período temprano, la lectura larga no era conocida. La que era conocida era la conclusión abrupta enmendada por la conclusión corta.

Yendo ahora a la evidencia a favor de la lectura larga, encontramos que la misma es grande en su cantidad. Está allí el testimonio koiné, a mas de W, 0, gran parte de la latina, parte de la siriaca, etc. Por otra parte, B y % la omiten, como lo hacen k, el siriaco sinaítico, algunos códices armenios, Clemente, Orígenes y Eusebio. Este último dice que las copias más precisas que le eran conocidas y casi todas las copias disponibles terminaban con las palabras, "tenían miedo".'» La probabilidad transcriptiva favorece la conclusión abrupta. Si la larga fuese la original, es difícil explicar la pérdida de estos versículos en nuestros principales MSS. Por otra parte, dada la conclusión abrupta en el original, es fácil entender que se sintiese una necesidad de suplementación.

La probabilidad intrínseca apunta en la misma dirección, ya que el material en la lectura larga no concuerda con el estilo de Marcos y no cuadra bien con los versículos precedentes del capítulo. La palabra utilizada para "semana" en el versículo 9 no es la misma que en el versículo 2. Los antecedentes de María Magdalena, dados en el versículo 9, son muy poco naturales aquí luego de su aparición en el narrativo del versículo 1 sin ninguna descripción similar. El lector espera en vano que se diga en estos versículos finales algo que cumpla con lo que se afirma respecto a Pedro en el versículo 7, pero todo lo que encuentra es una serie de generalidades. Finalmente, si bien el material del versículo 18 podría de algún modo ser congruente con la posición que el elemento milagroso ocupa en el Evangelio, es tal vez más exacto ver aquí un tema taumatúrgico del tipo que uno encuentra en los evangelios apócrifos.

Ya sea que la mano de Marcos fuera detenida por la muerte, que la conclusión original se extravió de alguna manera, o que la conclusión abrupta represente la deliberada intención de Marcos de cerrar su narra-

[29]*Notes on Se/ect Reudings* (Apéndice a su Introducción), p. 44a.
[10]Véase Hort, *op. cil., pp.* 30-31.

tivo de un modo acorde al estilo del mismo, no hay modo de averiguar qué sucedió. De todos modos, cualquiera de las dos primeras alternativas parecería ser más probable que la tercera.

BIBLIOGRAFÍA

Clark, K. W., "The Textual Criticism of the New Testament" en *Peake's Commentary on the Bible.* Londres: Nelson and Sons, 1962, pp. 663-670.

Colwell, E. C., *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

Greenlee, J. H., *Introducción to New Testament Criticism.* Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Gregory, C. R., *Canon and Text of the New Testament.* Nueva York: Chas. Scribner's Sons, 1907.

Hort, F. J. A., *The New Testament in the Original Greek.* Introduction and Appendix. Londres: Macmillan, 1881

Kenyon, F. G., *The Text of the Greek Bible.* Londres: Duckworth, 1937.

Lake, K., *The Text of the New Testament.* 4th ed., Nueva York: Edwin S. Gorham, 1908.

Metzger, B. M., *The Text of the New Testament.* Nueva York y Londres: Oxford University Press, 2nd ed., 1968.

Robertson, A.T., *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament.* 2nd ed., Nueva York: Doubleday, Doran, 1928.

Taylor, Vincent, *The Text of the New Testament.* Londres: Macmillan, 1961.

Vaganay, Leo, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament.* Londres: Sands, 1937.

Warfield, B. B., *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament.* Nueva York: Thomas Whittaker, 1889.

Zuntz, G., *The Text of the Epistles.* Londres: The British Academy, 1953.

CUARTA

PARTE EL CANON

Capítulo 4

EL CANON

El. TERMINO CANON HA SIDO APLICADO A LOS ESCRITOS QUE COMPONEN EL Nuevo Testamento dado que éstos constituyen, a nivel documental, la norma de la fe cristiana. *Canon* es una palabra griega que denota una vara recta. Este tipo de vara llegó a ser utilizada como una barra, o regla, que era diversamente aplicada a objetos especiales. Ciertas aplicaciones metafóricas surgieron a partir de su significado literal, como ser, "norma" o "modelo". Los escritos patrísticos aplicaron este término a la regla de fe o al patrón de la enseñanza apostólica transmitida a la iglesia. Dicha enseñanza, al ser colocada en un molde credal, fue conocida como "el canon de la verdad". Por medio de un desarrollo natural, los escritos apostólicos fueron designados como canónicos para indicar su autoridad y para distinguirlos de otra literatura cristiana. Finalmente, este sustantivo fue utilizado para referirse al cuerpo de escritos que habían obtenido reconocimiento general en la iglesia como Santas Escrituras.[1] Los ejemplos del uso de la palabra en el Nuevo Testamento no muestran este sentido técnico sino que son más generales: "regla" es una buena traducción para Calatas

'Quien busque un detalle más completo de la historia de esta palabra puede consultar el libro de Souter, *The Text and Canon of the New Teslament,* pp. 154-156.

6:16, mientras que la idea en 2 Corintios 10:13-16 es la de una área cuidadosamente delimitada.

HISTORIA DEL CANON

Antes de poder adoptar una posición respecto a la teología del canon, o sea, antes de dar una explicación para la aceptación de ciertos libros como Escritura por parte de la iglesia, uno debe investigar el uso de estos libros en la iglesia primitiva y notar los testimonios ocasionales que los Padres dan respecto a ellos.

EL NUEVO TESTAMENTO

No es razonable esperar encontrar en el Nuevo Testamento alguna información concreta en cuanto al canon, por lo menos en lo que se refiere a sus limites. Pero hay por lo menos dos cosas que merecen señalarse. Cada tanto se hacen exhortaciones respecto a las lecturas públicas de los escritos apostólicos (1 Ts. 5:27; Col. 4:16; 1 Ti. 4:13; Ap. 1:3; 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). De éstas, Colosenses 4:16 tiene un interés especial, ya que posee un rasgo adicional, a saber, mención del envío de una epístola a por lo menos una otra iglesia, y la admonición a obtener una segunda epístola de la otra iglesia (Laodicea) para que pueda ser leída en la iglesia de Colosas. Es razonable inferir, entonces, que ni el escritor ni los lectores consideraban dichos documentos como de un valor simplemente momentáneo. Es posible que surgiera, en otra parte, una necesidad de dichas epístolas, lo que justificaba su conservación.

Además, el Nuevo Testamento da testimonio de la existencia de algo similar a una colección de libros. En 2 Pedro 3:15, 16 se llama la atención a los escritos de Pablo ("en todas sus epístolas") y se hace la observación de que los indoctos e inconstantes tuercen estas epístolas, como lo hacen con *las otras Escrituras,* para su propia destrucción. Teniendo en cuenta que 2 Pedro fue escrita para una audiencia más bien general, al menos no una sola iglesia, se sobreentiende un extenso conocimiento de los escritos del Antiguo Testamento. Claro que el valor de este testimonio depende de la opinión que uno tenga respecto a la fecha de 2 Pedro, que algunos colocan aun a mediados del siglo dos, eliminándola así como testigo de la era apostólica. Pero hay serias dificultades en negar su autenticidad, como tratarán de demostrar las consideraciones posteriores que se presentarán respecto a este libro.

En 1 Timoteo 5:18 una afirmación tomada de Deuteronomio 25:4, "No pondrás bozal al buey que trilla", es vinculada a otra, "El obrero es digno de su salario" (Le. 10:7), y el término "Escritura" es aplicado a ambas. La inferencia más natural es que aquí se le atribuye a Lucas el rango de Escritura y se lo pone a la par del Antiguo Testamento. Es cierto que a las epístolas pastorales les ha sido disputada su paternidad

paulina y se ha negado que sus fechas puedan compaginarse con las de la vida de Pablo. Pero aun si se las relegase a la generación siguiente, este testimonio respecto a la posición de un Evangelio como Escritura es de gran valor.

LA ERA POSAPOSTOLICA

Este es el período de los Padres Apostólicos y de los Apologistas. Para nuestra consideración este período llega hasta el último cuarto del siglo dos, o sea, hasta la aparición de la Antigua Iglesia Católica y hasta los testimonios de hombres tales como Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano.

1. Clemente de Roma. Escribiéndole a la iglesia corintia (hacia el año 95), Clemente hace uso abundante del Antiguo Testamento, al que cita como Escritura, obra del Espíritu Santo. Hace mención explícita de la Primera Epístola de Pablo a los Corintios (capítulo 47) y demuestra familiaridad con las enseñanzas de Cristo. La Epístola a los Hebreos le es conocida, como también varias otras. Clemente está enterado de "las palabras del Señor Jesús" (capítulos 13 y 46). Sin embargo, el uso de Evangelios escritos en esta época puede ser discutido. Lightfoot afirma mientras que Sanday niega (con cautela) dicha hipótesis.[2] Por lo menos una cosa queda en claro, y es que Clemente, al referirse a materiales que emanan de Cristo o de los apóstoles, nunca usa el término Escritura. Su introducción a los dichos de Cristo por medio de la expresión "El Señor dijo", etc., puede ser considerada, junto con Lightfoot, como una forma arcaica de cita, a diferencia del hábito de escritores posteriores que no vacilaban en rotular tales dichos como Escritura.

2. La Epístola de Bernabé. Aunque lleve el nombre de una figura del Nuevo Testamento, este escrito procede de la primera parte del siglo dos. Se hace abundante uso del Antiguo Testamento a fin de demostrar cómo el mismo apunta hacia Cristo. Varias veces se hace referencia a las enseñanzas de Jesús. Si bien el término "Escritura" no es aplicado a estos materiales, las palabras "muchos son llamados, y pocos escogidos" (Mt. 22:14) aparecen introducidas por una fórmula que es común para citas de las Escrituras del Antiguo Testamento—"como está escrito" (4:14).

3. Ignacio. Este Padre fue obispo de Antioquia y murió martirizado en Roma durante el reinado de Trajano (98-117). Mientras viajaba por Asia Menor como cautivo del imperio, escribió siete epístolas a iglesias. En una de ellas se refiere a quienes dicen, "Si no lo encuentro en los archivos, no creo en el Evangelio" *(Filadelfos 8:2).* Aunque esta mención de los archivos podría ser quizás entendida como una referencia a los

[2] J. B. Lightfoot, *Apostolic Fa/hers,* Parte I.-St. Clement of Rome, II, 52, 141; W. Sanday, *The Cospel in the Second Cenlury,* pp. 63-68.

Evangelios, es **más** probable que lo que se quiera indicar sean las Escrituras del Antiguo Testamento, de las cuales el Evangelio es el cumplimiento. Si bien Ignacio conoce los materiales de los Evangelios, en ningún lugar se refiere a dichos materiales como Escritura ni cita ningún Evangelio por nombre. El sabe que Pablo ha escrito cartas y está familiarizado con varias de ellas *(Efesios 12:2),* y distingue con cuidado su propia posición de aquella que tenían los apóstoles *(Romanos 4:3).*

4. *Epístola a los Fi/ipenses,* de Policarpo (allá por el año 115). En esta obra hay abundante lenguaje tomado del Nuevo Testamento.[3] Más de una vez se atribuyen dichos a Jesús, los que son introducidos por las palabras, "El Señor dijo". Al citar a Pablo, Policarpo varias veces utiliza la frase introductoria, "sabiendo que", la que Lightfoot interpreta corno una fórmula de cita (véase 1:15; 5:1). Muy notable es la cita del Salmo 4:4, "Temblad, y no pequéis" seguida inmediatamente por Efesios 4:26. "No se ponga el sol sobre vuestro enojo", y la introducción de esta combinación de dichos por medio de la expresión "como se dice en estas Escrituras (12:1).

5 . *El Didache,* o *Enseñanza de los doce apóstoles.* Algunos han asignado esta obra a los últimos años del primer siglo, pero una fecha dentro del primer cuarto del segundo siglo parecería ser una conjetura más segura. Se usan numerosas citas de Mateo, pero sin mencionar la fuente. En dos ocasiones el autor usa la expresión, "Como lo tienen ustedes en el evangelio" (15:3,4), lo que muy bien puede implicar el uso de documentos escritos, pero la argumentación se hace en base al mensaje del evangelio en general y no al de algún Evangelio en particular. La palabra "Escritura" no es usada en conexión con estas alusiones.

6. *El Pastor de Hermas.* Este escrito procede de más o menos la misma época y demuestra conocimiento de las enseñanzas de los Evangelios y de varias de las epístolas, pero no hay ninguna cita de dicho material como Escritura.

7. El *Martirio de Policarpo y* la *Epístola a Diogneto.* Estas obras más tardías, clasificadas junto con los Padres Apostólicos, no tienen nada substancial que aportar.

8. Papías, Obispo de Hierápolis (130-140). Del título de su obra, *Exposición de los oráculos del Señor,* se evidencia que los documentos a que se refiere eran considerados Escritura (véase el uso de "oráculos" en Romanos 3:2 en la *Biblia de Jerusalén).* Fragmentos de esta obra preservados en Eusebio mencionan a Mateo y Marcos por nombre,[4] confirmando

[3]E. J. Goodspeed, en *A History ofEarly Christian Literature,* p. 24, destaca que "Policarpo conoce las cartas paulinas, Hechos, Hebreos y 1 Pedro. , xxxix. 14-16.

así la suposición de que los Evangelios canónicos fueron usados como la base de esta exposición. Incidentalmente, ésta es la primera mención específica, por nombre, de cualquiera de los Evangelios.

No ha tenido éxito el empeño en sostener que la obra de Papías era simplemente una narración de los discursos de Jesús basada en la tradición. La propia afirmación del autor "pero no tendré escrúpulos en dar también un lugar junto a mi interpretación a todo aquello que aprendí y recordé con cuidado en el pasado con los ancianos", claramente da a entender una distinción, vista la palabra "también", entre el material a ser interpretado y las tradiciones orales que son consideradas como algo adicional.[5]

Del silencio de Eusebio respecto a algún testimonio de Papías que mencione a Lucas y a Juan es precario suponer que Papías no los haya incluido con los otros dos como base de su propia exposición. El no haberlos incluido, muy posiblemente hubiese despertado algún comentario de Eusebio.

Se ha opinado a veces que Papías menospreciaba los libros en favor de la tradición oral y que por lo tanto no puede ser un testigo válido para el desarrollo canónico dentro de la iglesia. Esta opinión está basada en un malentendido respecto a lo que él quiso decir cuando afirmó que, "No supuse que información proveniente de libros me ayudarían como la palabra de alguna voz viva y sobreviviente" .[6] Vista su alta estima por Marcos, parecería claro que los libros a que se refiere son informes de materiales tradicionales que Papías consideraba menos útiles que los contactos inmediatos con los "ancianos". Los libros en cuestión aquí no deben identificarse, entonces, con nuestros Evangelios escritos, que fueron usados por Papías en su *Exposición.*

9. *El Evangelio de la Verdad.* Esta obra recientemente descubierta y que tiene discernibles tendencias gnósticas, puede ser atribuida probablemente a Valentino, y fechada allá por el año 140. Tiene una importante contribución que hacer al estudio del canon del Nuevo Testamento, ya que su uso de los escritos canónicos es tan inclusivo como para permitirnos llegar a la conclusión de que en Roma durante este período existía ya un Nuevo Testamento que correspondía bastante fielmente al que tenemos hoy en día. Además, lo que es utilizado—ya sea de los Evangelios, de Hecho, de las cartas de Pablo, de Hebreos o del Apocalipsis—es considerado como revestido de autoridad.

10. Justino Mártir. Uno de los primeros apologistas, Justino Mártir, escribió a mediados del siglo segundo dos apologías y su *Diálogo con Tri-fón, el judío.* Su *Primera Apología,* capítulo 67, contiene un famoso pasaje descriptivo del culto cristiano. "El día llamado domingo, todos los

'Véase *Essays on the Work entitled Supernatural Religión* de Lightfoot, p. 157. [6]*HE* III. xxxix. 4.

cristianos se reúnen en un lugar y las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas son leídos durante tanto tiempo como sea posible, y cuando el lector ha cesado, el presidente instruye y exhorta verbalmente a la imitación de estas buenas cosas. Entonces nos ponemos todos en pie y oramos; y, como hemos dicho anteriormente, una vez que nuestra oración ha terminado, se traen pan y vino; el presidente ofrece oraciones y acciones de gracias del mismo modo, según su habilidad, y la gente asiente, diciendo 'Amén' ". Aquí Justino habla de las memorias de los apóstoles, las que—según ha dicho él explícitamente en el capítulo anterior—son también llamados Evangelios.

El punto en cuestión es el siguiente, ¿pueden éstos ser identificados con nuestros Evangelios canónicos? Esto se hace probable si se tiene en cuenta que hay un acuerdo considerable entre las alusiones de Justino a algunos puntos de la vida de Cristo y el material correspondiente en nuestros Evangelios. Además, cuando Justino hace referencia a tradiciones no halladas en nuestros Evangelios, no cita ningún Evangelio como base de su autoridad.[7] En seis ocasiones él usa la fórmula "escrito está" en relación con los Evangelios, pero no en relación con pormenores derivados de otras fuentes.

Debe concederse que muchas veces hay una falta de acuerdo verbal entre las citas de Justino y nuestro texto presente de los Evangelios, pero esta disparidad es neutralizada en parte por las siguientes observaciones: (1) como con los Padres primitivos en general, se puede suponer que él haya citado en gran medida de memoria, (2) sus citas de autores griegos paganos y de la **LXX** muestran diferencias para con aquellos textos no menos sorprendentes que sus citas de los Evangelios.

La omisión de Justino al no referirse a las epístolas como Escritura puede haberse debido al carácter apologético de su obra. Los judíos y los paganos habrían estado menos impresionados por el testimonio de tales escritos que por las alusiones al Antiguo Testamento y los pronunciamientos de Jesús de Nazaret.

Respecto al Apocalipsis, Justino da testimonio de que provenía de "un cierto hombre de nuestro círculo cuyo nombre era Juan, uno de los apóstoles de Cristo" *(Dial.* 81). Difícilmente puede dudarse entonces que él conociese también el Evangelio según Juan, aun cuando el uso que hizo del mismo haya sido más para datos doctrinales que históricos.

11. Taciano. Al describir las innovaciones de un grupo herético conocido como los Encratitas, Eusebio menciona a Taciano como su líder y pasa a decir que "éste compuso de algún modo una combinación y colección de los Evangelios, dándole a la misma el nombre de *El Diatesseron,*

[7]George T. Purves, *The Testimony ofjustin Martyr lo Early Christianity,* p. 188. El autor hace notar que la única excepción es la alusión de Justino al sudor sanguinolento en Getse-maní, mencionado en Lucas 22:44, pero puesto entre paréntesis por muchos editores por falta de suficiente evidencia manuscrita.

el cual existe todavía en algunos lugares".[8] La presencia de los cuatro Evangelios en esta obra ha sido explícitamente confirmada por Epifanio (315-404). En el siglo quinto Teodoreto informa haber hallado 200 ejemplares de este libro en las iglesias de Siria, y que ordenó que los mismos fueran reemplazados por los Evangelios de los cuatro evangelistas. La *Armonía* de Taciano coloca los materiales de los Evangelios en un narrativo continuo, comenzando con Juan 1:1 y omitiendo pasajes paralelos. No se trata entonces de una "armonía" en el sentido moderno de la palabra. Diatesseron significa "a través de cuatro", y nos asegura que poco después de la mitad del segundo siglo (170), al menos en Siria, los cuatro Evangelios eran ya aceptados como canónicos.

12. El Canon de Muratori (170 o algo más tarde). De paternidad literaria desconocida, este documento recibe su nombre de Muratori, quien descubrió un manuscrito latino del siglo ocho de dicho canon en una biblioteca en Milán, el cual fue publicado en 1740. Desafortunadamente, el manuscrito está mutilado al comienzo y posiblemente al final; el mismo es, sin embargo, de inmenso valor, ya que nos da lo que es posiblemente un justo consenso de la visión que la iglesia occidental tenía del canon hacia fines del siglo dos. Es casi seguro que la lista de libros del Nuevo Testamento contenida en el mismo fue redactada en deliberada oposición al canon del hereje Marción, cuyos puntos de vista teológicos eran inaceptables para la iglesia de Roma. La herejía de Marción es mencionada explícitamente, y la descripción de los Evangelios como una totalidad—"todas las cosas en todos (ellos) son declaradas por un mismo Espíritu soberano"—sugiere una crítica implícita de Marción con su deliberada elección de Lucas y su exclusión de los otros tres evangelios, y trae a la mente la airada exclamación de Tertuliano, "¿Qué ratón pon-tico tuvo alguna vez tal poder roedor corno aquel que ha roído los Evangelios a pedazos?"[9] Marción publicó su propio texto revisado de Lucas y de diez epístolas de Pablo, sin incluir las pastorales en su lista. Esto constituyó su Nuevo Testamento.

En el Canon de Muratori las palabras iniciales aparentemente tienen que ver con Marcos (la porción que trata de Mateo se ha perdido). Luego se menciona a Lucas y a Juan, seguidos por Hechos; a continuación vienen las trece epístolas de Pablo, comenzando con 1 Corintios y concluyendo con las dos a Timoteo. Las cartas seudo-paulinas a los laodicenses y a los alejandrinos son mencionadas, pero no como si fuesen aceptadas. La lista es completada por la epístola de Judas, dos de las epístolas de Juan y el Apocalipsis, con la indicación de que algunos aceptan la epístola de Pedro pero que hay quienes no permiten que sea leída en la iglesia. Algunos peritos han llegado a opinar que el texto aquí está co-

iv. xxix. 6.

^*Contra Marción,* Libro 1. Cap. 1.

rrompido y que el mismo indicaba originalmente que una epístola de Pedro (en vez del Apocalipsis) era la aceptada, reflejando dudas respecto a la segunda epístola. Si se acepta esta enmienda crítica, entonces sólo Hebreos, Santiago y una epístola de Juan están ausentes.[10] Como lo hace notar Westcott, el Canon de Muratori no es un documento individualista, una afirmación de opinión personal o la expresión de una teoría nueva, sino una deliberada exposición de los puntos de vista de la iglesia universal en la medida en que el autor conoce su perspectiva y práctica." Antes de continuar con nuestro estudio histórico, sería bueno notar que durante el período patrístico los testigos más tempranos hablan de "Evangelio" y "apóstol" en vez de mencionar algún Evangelio o epístola en particular. Esta terminología atestigua a un reconocimiento por parte de la iglesia de que se debía conceder una importancia especial a estos documentos que trataban del desarrollo histórico del evangelio en el ministerio de Jesús, y a aquellos en los que Pablo explicaba el mensaje en términos de las necesidades de las iglesias. La doble división del canon de Marción, aunque trunca, refleja este enfoque fundamental. Además, en especial después del tiempo de Marción, la iglesia reconoció al libro de Hechos como "puente" necesario entre los Evangelios y las epístolas.

ESCRITORES PATRISTICOS POSTERIORES

Hacia el fin del siglo dos la literatura cristiana se hace más abundante, y surgen voces prominentes en distintas áreas geográficas que hablan en nombre de sus congregaciones locales, pero también de parte de una consciente unidad con los creyentes de la iglesia universal. Tales hombres son Ireneo de Lyon en Galia, Clemente de Alejandría y Tertuliano en África del Norte. Si se puede determinar que el testimonio de estos líderes respecto al canon concuerda, se podrá concluir que su veredicto es el consenso de los diferentes y distantes sectores de la iglesia que ellos representaban.

1 . Ireneo. Hay varias razones por las que Ireneo tiene una importancia especial. Provenía originalmente del Asia Menor, donde se sentó a los pies de Policarpo, quien tuviera el privilegio de haber estado en contacto personal con varios "testigos oculares de la Palabra de vida".[12] Más tarde, como presbítero de Lyon, estuvo en contacto constante con su obispo, Potino, quien también había estado asociado con cristianos de la era apostólica. Por haber permanecido durante cierto tiempo en Roma, Ireneo estaba en posición de reflejar el conocimiento y juicio de este pro-

[10] *El original en latín está en Some Early Lists of the Books of the New Testament,* editado por F. W. Grosheide. Una traducción al inglés aparece en *Documents of the Christian Church* de Henry Bettenson. La obra de Daniel J. Theron, *Evidence of Tradition,* incluye el original con una traducción. [n]*A General Survey of the History of the Canon of the New Testament,* 4* ed., p. 217.

v. xx. 6.

mínente centro de fe en el cual algunos apóstoles principales habían servido. En consecuencia, sus asociaciones eran tanto antiguas como de amplio alcance. Además, como lo indica Lightfoot, él es "el primer escritor de quien tenemos documentación directa que, por naturaleza de su tarea, puede aportar lo que esperamos: información explícita respecto al tema del canon."[13] El fue también el primer teólogo de la Antigua Iglesia Católica.

En su Epístola a Florino, Ireneo menciona la instrucción que había recibido de Policarpo cuando niño y afirma que esta venerable figura "refería todas las cosas de acuerdo a las Santas Escrituras".[14] Está familiarizado con los nombres de los escritores de los Evangelios y con las tradiciones que rodeaban su obra. "La Palabra", dice él, "… nos ha dado el evangelio en forma cuádruple, pero mantenida en unidad por un Espíritu".[15] En el mismo pasaje Ireneo da varias razones por las que existen cuatro Evangelios. Pero estas razones, no importa cuan caprichosas o místicas sean—tales como la existencia de cuatro direcciones y cuatro vientos—no son las verdaderas razones por las cuales él recibe cuatro Evangelios y no más; sino dichas razones son únicamente una justificación de la existencia de sólo éstos Evangelios como los que Dios ha dado. A más de los Evangelios, Ireneo hace referencia al libro de Hechos, a 1 Pedro, a 1 Juan, a todas las epístolas de Pablo excepto Filemón, y al Apocalipsis. La falta de mención de unos pocos libros no constituye una prueba de la posición no canónica de éstos según Ireneo, ya que él no nos proporciona una lista formal de los escritos del Nuevo Testamento.

2. Clemente de Alejandría. Según el testimonio de Eusebio, este Padre escribió explicaciones de todos los escritos canónicos, incluyendo aquellos en disputa (los que serán tratados más adelante), y hasta comentó sobre la Epístola de Bernabé y el Apocalipsis de Pedro.[16] Clemente tenía bien en claro, sin embargo, cual era la distinción entre lo canónico y lo apócrifo respecto a los Evangelios. Luego de citar un dicho de naturaleza apócrifa, él dice, "no encontramos este dicho en los cuatro Evangelios que nos han sido transmitidos, sino en aquel según los egipcios".[17]

3. Tertuliano rehusa utilizar cualquier evangelio que no sea uno de aquellos que la iglesia reconoce como inspirados de autoridad divina.[18] En un solo pasaje menciona a Corintios, Calatas, Filipenses, Tesaloni-censes, Efesios, y Romanos como ejemplos de escritos apostólicos.[19] Respecto a algunas de las epístolas generales permanece en silencio.

líEssays on Supernatural Religión, p. 271.
"'//EV. xx. 6.
^*Contra tas Herejías* III. xi. 8.
16Westcott hace notar *(op. cit.,* p. 354) que cuando se considera otro testimonio patrístico, no se puede aducir evidencias respecto a la actitud de Clemente para con Santiago, 2 Pedro, y 3 Juan. Pero el silencio no es igual al rechazo.
"'*Misceláneas* III. xiii.
18William Sanday, *op. cit.,* p. 318.
^*Contra Moretón* IV. *5.*

El testimonio unánime de estos tres testigos de un período cercano al fin del siglo dos es suficiente para establecer que existía un cuerpo de escritos normativos reverenciado por toda la iglesia. El único problema que queda por resolver es el alcance del canon, lo que implica una consideración de los libros en disputa. Pero antes de abocarnos a este asunto, debemos echarle una mirada a un gran líder de la siguiente generación.

Orígenes de Alejandría. Luego de hablar de los cuatro Evangelios, "que son los únicos indiscutidos en la iglesia de Dios bajo el extendido cielo", Orígenes procede a nombrarlos.^ En su comentario sobre Josué traducido al latín probablemente por Rufino, Orígenes aprovecha la ocasión para decir que Pablo tronó con las catorce "trompetas" de sus epístolas. C. R. Gregory lo considera dudoso que Orígenes mismo haya escrito "catorce", asignando de este modo Hebreos a Pablo, y que quizá la cifra pueda haber sido cambiada de trece a catorce por el traductor. 2i£ste Padre indica ciertas dudas en la iglesia de su tiempo respecto a 2 Pedro, y 2 y 3 Juan. Es muy poco lo que falta del Nuevo Testamento completo en Orígenes y, por ende, en la iglesia egipcia de su tiempo

LIBROS EN DISPUTA

Ya sea por omisión de testimonio patristico en algunas partes, o debido a que son nombrados con cierto grado de vacilación, los siguientes libros carecían de respaldo universal durante los primeros siglos: Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas y Apocalipsis, Hebreos, cuestionada en el occidente debido a la inseguridad respecto a su paternidad apostólica, logró ser aceptada en el oriente bajo el reclamo de los Alejandrinos de que era paulina en cierto sentido, y con el tiempo fue clasificada como una de las cartas de Pablo. En el caso de Santiago pueden haber operado varios factores: incertidumbre respecto a la identidad del Santiago en cuestión, el problema en cuanto al significado de las doce tribus en la dispersión, y la escasez de una enseñanza marcadamente cristiana desde el punto de vista doctrinal. Las dudas respecto a 2 Pedro surgieron debido a que difiere tanto en vocabulario, y algo en estilo, de la primera epístola. Parece también que tuvo una circulación limitada. La no inclusión de 2 y 3 Juan es comprensible vista su brevedad, su carácter personal y la relativamente poca importancia de sus respectivos contenidos. Judas se vio hostigado por la incertidumbre respecto a la posición apostólica de su escritor, que parecería querer distanciarse de los apóstoles (v. 17). El Apocalipsis juanino tuvo una sólida posición en el canon durante el período patristico más antiguo, siendo cuestionado solamente por la secta conocida como los Alogoi, pero siendo generalmente recibida por toda la iglesia. La omisión por parte de los escritores del oriente, al no incluirlo en el Nuevo Testamento peude ser asignada a la

vi. xxv. 4.

[2í]*The Canon and Text ofthe New Testament,* p. 225.

crítica de Dionisio de Alejandría, quien se apoyó en las grandes diferencias entre el Apocalipsis y el cuarto Evangelio para llegar a la conclusión de que otro Juan debe haber escrito el Apocalipsis. Influido por Dionisio, Eusebio opinó que sería prudente colocar el libro no sólo entre los reconocidos *(Homologoumená)* sino también entre los no genuinos, diciendo que algunos lo rechazan.22

EL TESTIMONIO DE LAS VERSIONES

En Siria la iglesia hablaba en siriaco, y durante el siglo dos ya tenía los Evangelios en su idioma, como lo demuestran el Diatessaron y la Antigua Versión Siriaca. Falta evidencia manuscrita para el resto del Nuevo Testamento en este período tan temprano, pero no hay fundamento razonable para dudar que la mayoría de los libros habían sido traducidos. Kenyon encuentra apoyo para esta posición en el hecho de que "existen traducciones armenias de comentarios de San Efraín sobre Hechos y epístolas paulinas, lo que indica el uso de un texto siriaco anterior al de la Peshita".23 La Peshita, versión común o Biblia oficial de la iglesia siriaca, fue compuesta en el siglo quinto. Reflejaba la renuencia del oriente a recibir ciertos libros, ya que 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas y Apocalipsis están ausentes. En el siglo siguiente estas deficiencias fueron solucionadas por la versión siriaca filoxeniana.

Hacia el fin del siglo dos los cristianos de Egipto tenían el Nuevo Testamento en su idioma nativo, el copto, al menos en el sahídico, y unas décadas más tarde ya lo tenían también el bohárico. Sin embargo, debido a que los manuscritos que atestiguan al texto vienen de diferentes períodos, especialmente para el sahidico,[24] es precario insistir que había un Nuevo Testamento completo desde el principio.

Respecto al latín, es bien sabido que Jerónimo preparó la Vulgata poco antes del año 400 porque la antigua versión latina estaba muy necesitada de una amplia revisión. La inclusión del Nuevo Testamento completo en la Vulgata puede ser considerada como una fuerte evidencia de su presencia en la antigua versión latina. Ya para el año 180 existen indicaciones de una colección de cartas paulinas en África del Norte, y, si esto fuera cierto, los Evangelios sin duda ya habrían estado también en uso.[25]

Con respecto a otras versiones es innecesario hacer averiguaciones, puesto que las mismas corresponden a áreas más remotas de la iglesia y pertenecen a un período posterior.

EL SIGLO CUARTO

Durante este periodo la iglesia va llegando cada vez más a una posición

[22]*HE* III. xxv. 2-4.
[n]*The Text of the Greek Bible,* p. 122.
[24]Arthur Voóbus, *Early Versions oj'the New Testamen!,* p. 217.
[25]/W</., *p.* 37.

de unanimidad respecto al canon. Eusebio (260-340) menciona solamente a Santiago, Judas, 2 Pedro, 2 y 3 Juan como libros en disputa *(Anülego-mená).* Cirilo, obispo de Jerusalén (315-386), los aceptaba a todos, excepto al Apocalipsis. Atanasio, obispo de Alejandría, en su 39[a] Epístola Festiva (367), es el primero en citar todos los 27 libros.

Durante esta época la iglesia tenía la libertad de enfrascarse en discusiones en los diferentes sínodos, ya que la amenaza de la persecusión oficial romana era cosa del pasado. Que haya podido celebrarse algunas reuniones, al menos a nivel local, antes de este tiempo, queda evidenciado por el ataque efectuado por Tertuliano contra *Pastor de Hermas.* En su tratado sobre la modestia (cap. 10) él asevera que este escrito ha sido "habitualmente ubidado por cada concilio de las iglesias... entre los (escritos) apócrifos y falsos". Esta afirmación da a entender que las consideraciones respecto al canon pueden haber sido cosa bastante común en algunas zonas; pero esto es sólo una conjetura. En el Concilio de Laodi-cea (363) parecería a primera vista que los libros de la Biblia hubiesen sido objeto de un estudio especial. Esta fue una reunión local con solo unos pocos delegados. El canon 59 registra la decisión del concilio respecto al contenido de las Escrituras. Con referencia al Nuevo Testamento, todos los libros están incluidos excepto el Apocalipsis. Sin embargo, dado que no todas las fuentes tienen este canon del concilio, es probable que la lista de libros fuese añadida posteriormente.[26] Se llega a terreno más firme con el Tercer Concilio de Cártago (397), en el que se declaró que estos 27 libros y sólo éstos debían ser recibidos como canónicos.

Se ha dicho a veces que el canon deriva tanto su forma como su autoridad de los concilios eclesiásticos, como si la iglesia no había reconocido la Escritura antes de la acción de éstos. No es así. Lo que los concilios sí hicieron fue certificar el canon que ya era ampliamente reconocido en la iglesia. La acción conciliar no redactó por vez primera una regla de fe y práctica, sino que dio un testimonio público y unido de aquello que la i-glesia, desde hacia ya largo tiempo, había reconocido, usado y atesorado como su guía autorizada. Esto se hace muy evidente a partir de los testimonios patrísticos que ya hemos notado, los que son representativos aunque de ningún modo completos. Sólo en los casos de libros en disputa podría considerarse como legislativa la acción conciliar, en tales casos sólo como portavoz de la mayoría que ya había aceptado estos libros como Escritura.

Si la iglesia derivó su noción del carácter único de estos libros de la acción de los concilios, ¿cuál fue, entonces, la base sobre la que los reverenció por encima de otros escritos cristianos y los distinguió cuidadosamente a ellos solos como normativos para la fe? Este es nuestro próximo asunto de investigación.

[26]Gregory, *op. cit.,* pp. 266-67.

PRINCIPIOS RECTORES DE LA CANONICIDAD

EL TESTIMONIO DE LOS ANTIGUOS

Este tema es tratado muy pocas veces de un modo formal por los antiguos Padres, pero existe suficiente información para permitirnos saber cómo justificaron ellos la recepción de los libros del Nuevo Testamento como portadores de una autoridad divina que los diferenciaba de los demás.

En primer lugar, estos libros tenían *origen apostólico.* El Nuevo Testamento deja en claro que Jesús había elegido ciertos hombres y les había conferido la dignidad de apóstoles para que pudiesen ser sus testigos responsables e informados, y guías autorizados de la naciente iglesia. La enseñan/a de estos hombres fue aceptada por la iglesia como poseedora de la autoridad de Cristo. En consecuencia, cuando ellos escribían, su testimonio tenía singular importancia en la estima de los creyentes. Se leían estos escritos en las iglesias. Aun una figura tan temprana como Clemente de Roma reconocía que Pablo escribió a los corintios "con verdadera inspiración", mientras que él mismo no puede adjudicarse ni rango apostólico ni inspiración.[27] Ignacio estableció una marcada distinción entre sí mismo (como obispo de la iglesia) y los apóstoles Pedro y Pablo, aunque él marchaba hacia el martirio, como ellos también habían sufrido.[28]

Aun en el período del Nuevo Testamento los apóstoles recibían comunicaciones de grupos cristianos, (p.ej., 1 Cor. 7:1), pero tales cartas no se preservaban ni eran incluidas junto a las de los apóstoles. Este hecho, tan fácilmente pasado por alto, subraya el carácter único de los escritos de aquellos que estaban calificados para declarar la verdad cristiana y el significado de ella para la iglesia en base al hecho de haber sido designados por Cristo mismo.

La importancia que tenía la apostolicidad para la iglesia primitiva puede ser comprobada al recordar la historia de la Epístola a los Hebreos y del Apocalipsis de Juan. La primera había sido más ampliamente recibida en el oriente que en el occidente en razón de que el nombre de Pablo le había sido adjudicado por los alejandrinos. En el occidente, Tertuliano que atribuía el libro a Bernabé, no estaba dispuesto a recibirlo como Escritura en el sentido pleno de la palabra. Respecto al Apocalipsis, Dionisio de Alejandría debilitó la posición del mismo en el oriente en base a su crítica literaria, indicando ciertas diferencias entre este libro y el Evangelio según Juan, poniendo así en tela de juicio su origen apostólico. La razón por la que finalmente fue aceptado en el oriente fue la insistencia en su autoridad apostólica por parte de varios líderes de la iglesia, a pesar de la opinión contraria de Dionisio.

[21] *1 Clemente,* Cap. 47.
[2]**Romanos,* Cap. 4.

La disposición favorable de ciertos Padres de la iglesia a dar rango canónico a obras tales como la *Didaché,* la *Epístola de Clemente* y *El Pastor de Hermas* es explicable sólo cuando uno percibe que sus autores podían ser confundidos con figuras apostólicas genuinas. El nombre completo de la Didaché es *Enseñanza de los Doce Apóstoles.* Clemente de Alejandría probablemente respaldó la *Epístola de Clemente* (de Roma) sobre la misma base que su sucesor, Orígenes, quien identificaba a este escritor con la persona mencionada por Pablo en Filipenses 4:3. Esto no haría de Clemente un apóstol en el mismo sentido en que el término se aplica a los Doce y a Pablo, pero él quizá podría ser considerado un apóstol en el sentido más general en que este título es empleado ocasionalmente en el Nuevo Testamento. La aceptación, en ciertos lugares, del *Pastor de Hermas* como canónico se debe a la creencia de que el autor había sido la persona mencionada en Romanos 16:14.

Sin embargo, la apostolicidad, en el sentido estricto de la palabra, no puede explicar a todos los libros del Nuevo Testamento. Hacía falta elaborar una teoría que acreditase a Marcos y a Lucas. Aquí la iglesia se apoyó en la consideración de que estos hombres escribieron bajo la dirección de Pedro y Pablo respectivamente, de modo tal que su obra poseía la autoridad de estos apóstoles.[29] Tal ve/ nosotros sintamos la necesidad de ser cautelosos respecto a la validez de esta explicación, pero no cabe duda de que la misma revela el poder que la prueba de apostolicidad tenía en la iglesia. En realidad, cuando a Marcos y a Lucas les añadimos el escritor de Hebreos y Judas, la lista de aquellos que están fuera del círculo apostólico es imponente. Pero todos estos hombres estuvieron cerca de la fuente de la tradición cristiana y el Espíritu era libre para usarlos a ellos tanto como a los representantes más oficiales de la iglesia.

En segundo lugar, los Padres enfatizaron la *recepción* de los escritos neotestamentarios por las iglesias originales y el conocimiento y uso continuo de estos documentos por parte de generaciones posteriores.20 Este es un corolario natural de la apostolicidad. Lectores del Nuevo Testamento han notado el cuidado que Pablo demostró en asegurar que sus escritos fuesen aceptados como genuinos, firmando con su propia mano y encomendando el documento a mensajeros de confianza (2 Ts. 3:17; cf. 2:2). Cada iglesia local estaba entonces capacitada para garantizar cualquier comunicación de este tipo que otro grupo quisiese copiar y utilizar. En relación a esto debe observarse la costumbre de la lectura litúrgica. Utilizar un escrito en el culto cristiano no era evidencia absoluta de su posición canónica (p.ej., 1 Clemente era leída en la iglesia de Corinto junto con la Escritura a fines del siglo dos), pero era casi equivalente a ello. En su mayor parte tal lectura estaba limitada a los libros canónicos.

[29]Tertuliano, *Contra Marción* IV. 5.
[30]Tertuliano, *Ibid.* Véase también el testimonio de Orígenes en *HE* VI. xxv. 3-4; Ireneo *Contra las herejías* III. i. 1.

En tercer lugar, la *uniformidad doctrinal* con el patrón ya poseído en el Antiguo Testamento y en la enseñanza de los apóstoles era un requerimiento útil que le permitía a la iglesia desenmascarar y repudiar los escritos heréticos tales como los de los gnósticos, y también muchos de los apócrifos.

H. E. W. Turner nota que podría surgir cierto conflicto a raíz de la aplicación de estos criterios. Un libro podría ser ampliamente recibido y apreciado y aun así resultar no ser apostólico. Esto es lo que sucedió con el *Pastor de Hermas,* que tuvo que ser excluido del uso en el culto público, pero que fue permitido para propósitos de edificación privada.[31] Esto contribuye a explicar el origen de un tipo de literatura cristiana primitiva llamada eclesiástica, para distinguirle tanto de los libros canónicos como de los espurios, y que incluía obras tales como la *Epístola de Clemente,* la *Epístola de Bernabé,* y también el *Pastor de Hermas.*

LA POSICIÓN CATÓLICO ROMANA

La Escritura es independiente de la iglesia en lo que respecta a su inspiración. Esta viene sólo de Dios, así que cuando la Escritura es vista en forma aislada, ella posee su propia autoridad canónica. En la práctica, sin embargo, al entrar la Escritura en contacto con vidas humanas, la misma requiere la voz de la iglesia, tanto para autenticarla como para interpretarla.[32] Otro rasgo es el reconocimiento de la validez de la tradición no escrita junto a aquella de la Escritura. El Concilio de Trento, en su cuarta sesión, la del 8 de abril de 1546, comprometió la iglesia a honrar, a la par de las Escrituras, "las tradiciones no escritas que, recibidas por los apóstoles de la boca de Cristo mismo, o de los apóstoles mismos siendo dictadas por el Espíritu Santo, han llegado aun hasta nosotros, pasadas como si fuera de mano en mano". En lo que tiene que ver con la lista de libros el Nuevo Testamento católico romano, es idéntico a aquel que se acordó en el Tercer Concilio de Cártago.

LOS REFORMADORES

Lutero, con si típico criterio independiente, eligió ciertos libros como básicos en razón de que los mismos, según él, exhiben a Cristo. Por otra parte, relegó cuatro libros a una posición secundaria, colocando a Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis al fin de su Nuevo Testamento separados del resto. No negó a otros cristianos el derecho de considerar a estos libros a la par del resto, pero él, por su parte, los encontraba inferiores por varias razones. Calvino escribió comentarios amplios sobre el Nuevo Testamento, pero pasó por alto 2 y 3 Juan y Apocalipsis. Esto no quiere decir que haya rehusado reconocerlos como Escritura, aunque parece que tenía ciertas reservas respecto a ellos. Aun conociendo las dudas

[31]77ie *Pattern ofChristian Tntth,* p. 250.
[32]John E. Steinmueller, *A Componían to Scripture Studies,* I, 48.

de los antiguos respecto a otros antilegómenos, él no se encontró particularmente molesto por estos libros y los aceptó.

La contribución de Calvino a la doctrina de la Escritura se manifestó en su enseñanza sobre la seguridad del creyente con respecto a la Palabra de Dios. Esta seguridad es dada por el testimonio del Espíritu Santo, quien actúa junto con la palabra leída u oída en la predicación.» Es obvio que esta actividad del Espíritu tiene que ver especialmente con el tema central del mensaje del evangelio y uno no puede confiarse en ella para marcar los límites del canon. Pero la misma aporta una medida de certificación del canon desde el ángulo subjetivo, complementando los factores objetivos que se centran en la recepción de los documentos del Nuevo Testamento por parte de la iglesia primitiva. Lógicamente, el testimonio interno—debido a qué parte del material en el narrativo sagrado tiene que ver con asuntos de mero carácter histórico a distinción de la instrucción espiritual—es limitado en su poder de dar confirmación. Es difícil concebir al Espíritu Santo atestiguando a favor de un nombre en una genealogía y oponiéndose a una posible alternativa. Además, si el testimonio interno fuese suficiente para establecer la palabra de Dios, debería ser posible resolver en base al mismo todo texto del Nuevo Testamento que esté en disputa, eliminando así la necesidad de la crítica textual. Nadie versado en los problemas afirmará que es correcto recurrir al testimonio del Espíritu Santo en este ámbito.

ESTUDIOS MODERNOS

Para el mundo de habla inglesa la obra de B. F. Westcott ha demostrado ser de valor permanente. El enfatizó la importancia de una providencia directriz que ha guiado a la iglesia desde el principio a un justo aprecio de los libros que el tiempo y el uso confirmaron. Respecto al canon él dice: "Sus límites quedaron fijados en los tiempos antiguos por el uso más que por la crítica; y el uso se basaba en un conocimiento inmediato".[34] Asimismo afirma que fue bajo la influencia del Espíritu que la iglesia reconoció en el Nuevo Testamento su ley constitutiva.[35] La formación del canon fue un acto de intuición por parte de la iglesia.[36]

El historiador alemán Harnack, que tenía un gran interés en los orígenes cristianos, incluyó al canon en el ámbito de sus estudios. Según Harnack, el canon surgió más bien repentinamente, más o menos al principio del último cuarto del siglo dos, como una creación consciente y deliberada de la Antigua Iglesia Católica, a efectos de enfrentar el desafío del gnosticismo y del montañismo. Al comienzo la iglesia sólo tenía el Antiguo Testamento como Escritura en el sentido estricto de la palabra. La

[33]Bernard Rarnm en *The Witness of the Spirit* da una útil exposición de la posición de Calvino.
^*History of the Canon,* 4ª ed., p. 496. [is]*¡bid.,*
p. 498. ^*Ibid.f,* p. 56.

necesidad de instrucción inmediata era suplida por los profetas, cuyos pronunciamientos eran vistos como palabra de Dios. Esta situación cambió debido a la aparición de los dos movimientos recién mencionados. Los gnósticos (y para nuestros fines Marción puede ser clasificado como uno de ellos) rechazaron el Antiguo Testamento y apelaron a ciertos escritos que la iglesia había estado usando, en especial las epístolas de Pablo en el caso de Marción. Esto obligó a la iglesia a pronunciarse. Marción forzó la mano de la iglesia al establecer él su canon.

Harnack sin duda sobrestimó la influencia de Marción en el desarrollo canónico en la iglesia, primariamente porque no hizo suficiente distinción entre el principio de la canonicidad y la preparación de una lista formal de libros. Como dice Westcott, "El canon de Marción puede haber sido el primero de ser propuesto públicamente, pero el consenso general de los primeros escritores cristianos comprueba que dentro de la iglesia no había existido la necesidad de expresar un juicio respecto a un punto que no había entrado en disputas".'[7] Nuestro estudio de la historia del canon nos ha mostrado que ya antes del tiempo de Marción existían evidencias razonablemente claras de un canon de los Evangelios y una colección de los escritos paulinos.*w*

Es arriesgado inferir que se le debe acreditar a Marción la idea de un canon que abarcase al evangelio y al apóstol.*w* El era un competidor pero no un innovador en el sentido estricto de la palabra. Tertuliano y otros Padres acusan a Marción de rechazar libros. Esto, en sí mismo, presupone que en la mente de estos hombres existía ya la posición reconocida de tales libros, lo que de hecho era un canon, aun cuando éste no estuviese publicado como tal. W. C. Unik destaca el hecho que el abundante uso de los libros del Nuevo Testamento en el *Evangelio de la verdad* implica la posición de autoridad de estos libros en Roma *antes de la condenación de Marción* (bastardilla nuestra).[40]

El montañismo comenzó a ser una amenaza para la vida de la iglesia poco después del tiempo de Marción. Montano insistía en que el don pro-fético había sido concedido a la iglesia en forma permanente, y que él mismo era un profeta del Señor revestido de autoridad. Harnack alegó que mientras que la iglesia hasta dicho momento había aceptado lo pro-fético como norma para el pronunciamiento divino, ella se veía ahora obligada, por la presión del montañismo con sus extravagancias, a recurrir al principio de la apostolicidad, el que, por lógica, hizo de la revelación posterior a la era apostólica algo imposible. Pero Harnack propen-

[31]*lbid.,* p. 326.
[38]Véase especialmente el uso de la palabra "Escritura" y las fórmulas por las que la Escritura era habitualmente introducida, por ejemplo, *Bernabé* 4:14; *2 Clemente* 2:4; y *Filipen-ses,* cap. 12, de Policarpo.
[39]E. C. Blackman, *Marción and his Influence,* pp. 29-31.
[m]*The Jung Codex,* F. L. Cross, ed., p. 125.

día a exagerar la importancia del elemento profético en la iglesia primitiva. La evidencia apunta al hecho de que aun en la era apostólica era necesario examinar críticamente los dichos de aquellos que profesaban tener el don (1 Co. 12:10; 14:29).[41] Que la profecía haya sido identificada con la revelación en el sentido más pleno de la palabra es algo no comprobado. El caso de Agabo indica una función muy específica y limitada (Hch. 11:28, 21:10). No cabe duda que la iglesia desde el principio recurrió a los apóstoles mucho más que a los profetas para su guía básica. En Efesios 4:11, por ejemplo, los profetas están subordinados a los apóstoles.

Goodspeed parece compartir la opinión de Harnack de que el dominio del Espíritu en la vida de la iglesia hace que, por lógica un canon escrito sea innecesario. "Que la iglesia primitiva haya elaborado para sí misma una escritura con autoridad intrínseca y la haya colocado a la par del Antiguo Testamento es, desde ciertos puntos de vista, algo extraño". De allí, Goodspeed pasa a explicar que la iglesia "poseía una guía interior, el Espíritu de Dios, la mente de Cristo, muy superior a reglas escritas y documentos".[42] Sin embargo, por lo que uno puede detectar, es indudablemente correcto afirmar que no hay una antinomia consciente en la Escritura o en la iglesia primitiva entre una norma escrita y la direccón del Espíritu. Una de las afirmaciones clásicas respecto a la inspiración bíblica, 2 Pedro 1:20-21, da evidencias de ello. El cristianismo es la religión de un libro tanto como del Espíritu. Una regla escrita, si bien sujeta a las vicisitudes del copiado y también de la interpretación, tenía grandes ventajas sobre ocasionales pronunciamientos proféticos que necesitaban ser comprobados.

Goodspeed enfoca el estudio del canon mayormente desde la posición del historiador, y su principal contribución es su énfasis en la formación de colecciones que juntas componen el Nuevo Testamento, especialmente las epístolas de Pablo y luego los Evangelios.[43] Goodspeed exhibe, sin embargo, una tendencia a fechar la colección de las cartas de Pablo más tarde de lo necesario. Al tratar de demostrar que éstas habían caído en desuso poco después de haber sido escritas, apoyándose en el hecho de que los Evangelios sinópticos y Hechos no usan estas cartas, él recurre de modo cuestionable al dudoso argumento del silencio. ¿Cómo puede demostrarse que los escritores de los Evangelios o de Hechos se sentían bajo la obligación de usar material epistolar? El hecho de que no lo hicieron simplemente demuestra su fidelidad a la tarea a que se habían dedicado.

Zahn, un contemporáneo de Harnack, tuvo mucha disputa con éste respecto a este asunto del canon. El afirmaba que el canon existia antes de la época de Marción, y destacaba la ausencia de acción conciliar en la

[41]Cf. Floyd V. Filson *Which Books Belong in the Bible?* p. 107.
[n]*lnterpreter's Bible,* I, 63[a].
[43]Consúltese su *Formación of the New Testament.*

última parte del siglo dos respecto a este importante asunto. Zahn insistía en que al canon no había sido creado por la iglesia en el sentido de que obispos o concilios lo hubiesen formulado. A su juicio, el factor capital en el desarrollo canónico era el culto, el uso de los documentos del Nuevo Testamento en los servicios religiosos de la iglesia. Fue la aptitud de los escritos en el caso de todos los libros del Nuevo Testamento, algunos de los cualos son claramente menos aptos que otros para el uso eclesiástico debido a su brevedad y, en algunos casos, a su carácter más bien privado.

Karl Barth, en su concepto del canon, transita por los caminos tradicionales. "En ningún sentido de la palabra pudo o puede la iglesia darse a sí misma el canon. La iglesia no puede 'formarlo' como lo han dicho en ocasiones los historiadores sin darse cuenta de las implicaciones teológicas. La iglesia solo puede confirmarlo o establecerlo como algo que ya ha sido formado y dado".[44] Dice, además, "Porque la médula obvia de la historia del canon es esta: que entre las diferentes iglesias, y con todo tipo de vacilaciones, ciertas partes de la más antigua tradición han sido gradualmente distinguidas y puestas aparte de las demás en el aprecio y aceptación de la cristiandad, un proceso que la canonización correcta y formal por parte de resoluciones sinodales y cosas similares sólo podían más tarde confirmar. En alguna época y en alguna medida (con todos los rasgos accidentales que esta apreciación y aceptación puedan haber fortalecido) estos mismos escritos, por el hecho de ser precisamente canónicos, llegaron a ser reconocidos y proclamados como canónicos.[4']

W. G. Kümmel duda de la validez de la autoridad apostólica como un criterio satisfactorio para la canonicidad. En su lugar él propone un criterio cronológico. Escritos compuestos después del primer cuarto del siglo dos no pueden ser considerados como testimonios originales y por lo tanto deben ser exluidos, ya que el canon básicamente significa un testimonio de la historia cristiana primitiva. Cualquier libro que esté fuera de los límites cronológicos del *kerygma* apostólico puede y debe quedar excluido.[46] Diem hace notar que la comprobación cronológica tropieza con dificultades con *1 Clemente*, que claramente cubre los requisitos de la prueba del tiempo pero no tiene rango canónico. Decir que se excluyó debido a su contenido no puede considerarse respuesta suficiente, ya que este libro no contiene herejías.[4"]

Cullmann desarrolla su perspectiva del canon desde el marco de la *Heilsgeschichte* (historia de la salvación o historia salvífica) y de la importancia del apostolado como el medio autentificado por Cristo para la instrucción de la iglesia. El opina que *"la misma iglesia naciente distinguió entre la tradición apostólica y la tradición eclesiástica,* claramente

^*Church Dogmatics,* I, 2, p. 473.

^*Ibid.,* p. 474.

[46]"Notwendigkeit un Grenze des Neutestamentlichen Kanons," *ZRK,* 1950, pp. 385ss.

[r]*Dogmatics,* p. 208.

subordinando la segunda a la primera, o sea, subordinándose a sí misma a la tradición apostólica".[48] Y añade, "La fijación del canon cristiano de la Escritura significa que *la iglesia misma,* en un momento determinado, trazó una clara y definida línea de demarcación entre el período de los apóstoles y de la iglesia, entre el tiempo de la fundación y el de la construcción, entre la comunidad apostólica y la iglesia de los obispos; en otras palabras, entre la tradición apostólica y la tradición eclesiástica. De otro modo la formación del canon carecería de sentido".[49] No es la diferencia entre la tradición oral y la escrita lo que es de mayor importancia, sino el hecho de que la tradición había sido fijada por los apóstoles. "Al establecer el *principio* de un canon la iglesia reconoció que *a partir de dicho momento* la tradición dejaba de ser un criterio para la verdad".[50] El hecho de que no era digna de confianza comenzaba a hacerse evidente en la proliferación de los escritos apócrifos.

Tratando de contestar la objeción católico romana de que la Escritura por sí sola es una cosa muerta y que requiere el aliento vital de Dios que fluye a través de la iglesia para sustentarla e implementarla, Cullmann insiste en la verdad de que la Escritura no es usada correctamente si no es captada como el medio para el ministerio continuo del Señor resucitado en la iglesia, así como ese ministerio se manifestó en el testimonio de los apóstoles durante la vida de éstos.

Una debilidad de la posición de Cullmann es que la misma requiere cierto grado de consciencia de sí misma por parte de la iglesia primitiva con respecto a este asunto del desarrollo canónico, que las fuentes de mediados del siglo dos no indican. Esto es un problema perenne con respecto al canon. Los materiales históricos son demasiado limitados como para satisfacer al historiador, de modo que éste debe recurrir a la teoría teológica para cubrir el vacío.

CONCLUSIÓN

El principio de la canonicidad no puede ser divorciado de la idea de la autoridad, en este caso de la autoridad divina, a pesar del hecho patente que las Escrituras fueron escritos por hombres. Tras la palabra escrita hay una tradición oral respecto a Cristo y su obra, y tras la tradición oral está la predicación de los apóstoles como portavoces autorizados de Cristo (cf. 2 Co. 13:3), y tras este testimonio apostólico está Cristo mismo como aquél a quien el padre envió para obrar la redención del mundo. Cristo hizo dos cosas: autenticó el Antiguo Testamento y prometió la actividad del Espíritu de verdad para hacer posible lo que de hecho llegó a ser el Nuevo Testamento. Es así que en el sentido fundamental Cristo es la clave de la canonicidad.

[48]*The Early Church,* p. 87.
[49]*Ibid.,* p. 89. [50]*Ibid., p.* 90.

El Canon

El carácter mismo de la revelación neotestamentaria tenía como consecuencia lógica el investir de autoridad al documento escrito que la transmitía. Si la iglesia tenía conciencia del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en la vida y misión de Cristo y en sus propios comienzos, entonces era inevitable que la iglesia considerase el relato de estos cumplimientos como copartícipe del carácter autorizado que el Antiguo Testamento poseía y que ahora, por vez primera, hablaba a los corazones de los hombres con verdadera plenitud de significado a la luz de esta nueva revelación, tan cabal y plena.

Algunas personas se perturban ante el hecho de que no hubo un acuerdo total en la iglesia primitiva respecto a qué libros deberían estar en el canon del Nuevo Testamento. Sin duda, una discusión era necesaria para satisfacer la mayor cantidad posible de personas y para llevarlas a un consenso. Lo que importa recordar aquí, sin embargo, es lo siguiente: el mero hecho de discutir el derecho de ciertos libros de ser incluidos en el canon ya presupone la idea de un canon, la idea de un cuerpo de escritos sagrados revestidos de autoridad de un modo único. No debe permitirse que desacuerdos pasajeros respecto a unos pocos libros supere en importancia el acuerdo mucho mayor que hubo respecto a la mayoría de los libros. Además, el acuerdo básico y voluntario que hubo respecto al canon ante diferentes partes de la iglesia (aparte de, y previo a, la acción de los concilios eclesiásticos) es un hecho destacado que debe recibir el valor que le corresponde.

No es muy realista esperar que la iglesia tuviese conciencia al fin de su primer siglo de vida, de que tenía un canon completo en sus manos, y que diese una expresión unánime a tal hecho de modo que cerrase la discusión respecto a la Escritura del Nuevo Testamento de una vez por todas. La iglesia se iba extendiendo territorialmente con un contacto limitado entre sus distintos segmentos, y no estaba presionada ni de adentro ni desde afuera para efectuar un pronunciamiento definitivo respecto a este asunto del canon. G. W. Lampe lo expresa así, "La iglesia primitiva no poseía ni el equipo critico ni el histórico para definir el canon rápida, uniforme y exactamente; pero gradualmente logró aislar aquellas obras primitivas que, además de los Evangelios y de las epístolas apostólicas reconocidas, contenían en su opinión la posición doctrinal básica de los apóstoles. El hecho de que hubiese algunos cabos sueltos—una que otra epístola no aceptada umversalmente que llegó luego a ser reconocida, y uno o dos libros subapostólicos que casi habían sido aceptados pero que fueron finalmente rechazados—no le pareció a la iglesia primitiva un asunto de mucha importancia. Bajo la dirección que el Espíritu Santo ejercía sobre toda la iglesia, la tradición apostólica transmitida en las iglesias llegó a tomar la forma de Escritura definida.[51]

- *Scripture and Tradition,* edit. por F. W. Dillistone, p. 43.

La incertidumbre de la iglesia con respecto a algunos libros puede ser un asunto de cierta preocupación para nosotros, pero, por lo general, la misma fue tratada pacíficamente y se fue disipando a medida que los libros en cuestión se iban conociendo y utilizando más y más. Por otra parte, la violencia de la reacción de la iglesia en contra del intento de Marción de establecer un canon restringido sirve de testimonio al hecho de que la iglesia estaba consciente de su riqueza mayor, rehusando negársela a sí misma.

Una cosa que interesa observar es que los libros que ocasionaron más dudas en la iglesia primitiva están agrupados al final de nuestras Biblias, desde Hebreos hasta Apocalipsis, aunque 1 Pedro y 1 Juan, que están cerca del final, casi nunca fueron.

La carencia de información respecto a quienes fueron sus receptores que caracteriza a las epístolas llamadas católicas puede haber coayudado a la tardanza de su aceptación, ya que no había ninguna iglesia particular en tales casos que hubiese recibido la carta y que pudiese dar testimonio respecto a la misma ante las demás. Esto pudo haber contrabalanceado el argumento de que lo indefinido de su destino presupone una recepción original bastante amplia.

En cuanto a la tardanza de la aceptación de unos pocos libros y el problema conexo de ciertos libros no canónicos que llegaron a ser considerados canónicos por un puñado de personas, J. Norval Geldenhuys propone la explicación de que estas condiciones tuvieron que ver mayormente con la expansión de la iglesia. Este estado de cosas no existió al principio ni duró indefinidamente, ya que la iglesia llegó gradualmente a un acuerdo.[52]

No cabe duda que algunas preguntas quedan sin respuesta. Debido a que el término "Escritura" le es aplicado a los escritos neotestamentarios sólo ocasionalmente en la era subapostólica, quien las estudia puede llegar a la conclusión de que los escritores apostólicos no tenían conciencia de estar redactando Escritura. Esto es muy posible, puesto que para ellos la Escritura era el Antiguo Testamento. Lo esencial, sin embargo, es enfocar el asunto desde la perspectiva divina, desde la perspectiva del propósito de Dios de dar una revelación completa. Aun desde el punto de vista humano existía ya una noción por parte de los apóstoles de que Dios estaba hablando y dando órdenes a través de ellos. Por lo tanto, el no darse cuenta de estar redactando Escritura no es de más daño a la causa de la autoridad canónica de lo que pueda ser una situación similar entre los escritores del Antiguo Testamento.

Otro problema es el que tiene que ver con el papel de la iglesia en relación al canon. ¿Depende el canon de la iglesia u ocupa el mismo una posición aparte de la iglesia y por encima de ella, aproximándose de cier-

[52]*Supreme Authority,* pp. 117-118.

to modo a la relación de Cristo para con la iglesia? Mucho depende del modo en que este asunto sea planteado. En la medida en que se necesitaban hombres para escribir los documentos, proteger su transmisión y dar a conocer su contenido, el canon sin duda depende de la iglesia. Pero sostener que la iglesia "creó" las Escrituras es una contradicción de lo que la iglesia siempre ha tenido en claro al describir estos escritos como "la Palabra de Dios". Como Barth ha vuelto a recordarnos, el canon es algo dado a la iglesia.

La pregunta final es una de las favoritas entre estudiantes de teología. ¿Qué de los escritos apostólicos que no han sobrevivido (p.ej., la carta a que se alude en 1 Co. 5:9)? Si uno de éstos llegase a ser recuperado hoy en día, ¿tendría derecho a ocupar un lugar en el canon? Es prudente aquí recurrir a la providencia de Dios que ha permitido la recuperación de muchos documentos antiguos pero ninguno apostólico. Si el Nuevo Testamento ha sido suficiente, bajo la dirección de Dios, para la vida de la iglesia a lo largo de todos estos siglos, difícilmente va a necesitar ser su-plementado después de tantos años. La pregunta es puramente hipotética.

APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Por su etimología la palabra "apócrifos" indica cosas escondidas o secretas, sugieriendo así escritos esotéricos. Pero cuando dichos escritos se tornan sospechosos en lo que tiene que ver con la confianza que su contenido pueda merecer, la palabra tiende a adquirir una connotación desfavorable. En el idioma corriente de nuestro tiempo aquello que es apócrifo es falso. Conviene, sin embargo, evitar todo prejuicio sugerido por este término y contentarse con usarlo simplemente en contraste con canónico. En efecto, se lo emplea también para distinguir dichos libros de aquellos que hemos catalogado antes como eclesiásticos y que se hallaban en la iglesia primitiva en un plano mucho más alto que los apócrifos.

Los escritos apócrifos son más tardíos que aquellos que constituyen el Nuevo Testamento. Algunos de los apócrifos aparecieron ya en el siglo dos y los demás fueron apareciendo durante varios siglos posteriores. El uso que hacen de materiales neotestamentarios va desde una estrecha dependencia en materia y espiritu hasta una gran libertad y un alejamiento considerable de la norma del mensaje del evangelio. En cuanto a forma, todos los tipos literarios que aparecen en el Nuevo Testamento—Evangelios, Hechos, epístolas y apocalipsis—tiene sus representantes en la literatura apócrifa.

Dos factores fueron en gran medida responsables por la creación de estos escritos. Uno era el deseo de tener mayor información respecto a la vida de Jesús y a las carreras de los apóstoles. La Escritura tiene poco que decir respecto a nuestro Señor antes del comienzo de su ministerio.

Esta laguna era una invitación y hasta un desafío para que alguien supliese tal deficiencia explotando los recursos de la imaginación. En el caso de los apóstoles, las labores de la mayoría de ellos son pasadas por alto en los Hechos canónicos. Surgió entonces la curiosidad respecto al lugar y a la naturaleza de sus ministerios, y los Hechos apócrifos tuvieron el propósito de satisfacer la demanda que había de tal información. Epístolas y apocalipsis no fueron elaborados en la misma profusión que evangelios y hechos.

Otro factor, el segundo, fue el deseo de aquellos que tenían tendencias heréticas de introducir en forma clandestina sus ideas en la iglesia con la supuesta aprobación de Cristo o de los apóstoles. La más común de estas tendencias fue la gnóstica. Hasta algunos de los Padres de la iglesia fueron afectados en cierto grado por conceptos gnósticos; de allí que el origen de algunos de los escritos en cuestión, respecto a si provienen del seno de la iglesia o de fuentes definidamente heréticas, es una interesante pregunta.[53] Era cosa bastante simple alegar la autoridad de Jesús para sustentar enseñanzas que iban más allá de las que el Nuevo Testamento daba, ya que él mismo había intimado que tenía mucho que decir, pero que no lo podía comunicar a sus discípulos en ese momento (Jn. 16:12). Esto llegó a ser una puerta abierta a la propaganda gnóstica, especialmente cuando la misma era puesta en labios del Salvador resucitado.

Los evangelios y los hechos extracanónicos se caracterizan habitual-mente por la sobreabundancia de lo milagroso y por un olvido de la sobriedad de los poderosos actos de Dios en la Biblia, a favor de lo simplemente taumatúrgico. La importancia del mensaje evangélico para obrar la conversión es frecuentemente eclipsada por la fuerza bruta de las supuestas maravillas efectuadas por los emisarios de la cruz.

Podemos estar seguros de que los líderes de la iglesia estaban bien conscientes de los efectos dañinos de esta literatura. Orígenes comentó lo siguiente: "La iglesia recibe solamente cuatro Evangelios; los herejes tienen muchos, tales como el evangelio de los egipcios, el evangelio según Tomás, etc. A éstos los leemos para no parecer ignorantes ante aquellos que creen conocer algo extraordinario por estar enterados de lo que hay narrado en dichos libros".[54] Y a Ambrosio se le adjudica este dicho: "Los leemos para que no sean leídos por otros; los leemos para no parecer ignorantes; los leemos para no recibirlos sino para rechazarlos, y para saber qué son estas cosas respecto a las cuales ellos tanto alardean".[55]

Un conocimiento de los escritos apócrifos tiene un doble valor. En primer lugar, el interesado puede comparar esta literatura con los libros re-

[53]Un excelente relato de la posición gnóstica aparece en la obra de A. F. Findlay *Byways ¡n Early Christian Literature,* pp. 118-21.
[54]Primera Homilía sobre Lucas, comentario a 1:1.
[55]Citado por Archibal Alexander en *The Canon of the Oíd and New Testamenl,* 1851, p. 276.

conocidos del Nuevo Testamento. Si tiene alguna duda respecto a la formación del canon pensando que quizá la aceptación de los libros será ganado a una posición de confianza total en la superioridad de los libros del Nuevo Testamento.

En segundo lugar, dado que esta literatura no puede menos que reflejar las creencias y prácticas de aquellos que la escribieron, la misma nos abre una ventana hacia la naturaleza del cristianismo en la era postapos-tólica. Cosas como la pérdida del filo cortante de la doctrina de la gracia, el surgimiento de la concepción del cristianismo como una nueva ley, la desmedida exaltación del elemento sacramental en la fe, y la creciente veneración de María, son algunas de las impresiones que uno recibe. La verdad es que la influencia de los apócrifos va mucho más allá de la historia primitiva de la iglesia; se extiende hasta bien entrado el período medieval. "Los bajorelieves de los antiguos sarcófagos, los mosaicos de basílicas cristianas, los vitrales de las catedrales, los dramas sacramentales—todos ellos deben su inspiración a los apócrifos del Nuevo Testamento".[56]

La mayoría de estos escritos aparecen en forma fragmentaria. El conocimiento de su contenido proviene, en parte, de los ocasionales comentarios hechos respecto a ellos por los primeros Padres. La obra clásica sobre ellos solía ser *The Apocryphal New Testament* (El Nuevo Testamento Apócrifo) de M. R. James, pero el *New Testament Apocrypha* (Apócrifos del Nuevo Testamento) de Edger Hennecke añade nuevos materiales.

EVANGELIOS APÓCRIFOS

Estos, en su mayoría, tienen que ver con el nacimiento de Jesús, con su niñez o con su muerte y resurrección.

1. *El Protoevangelio de Santiago.* Este título le fue dado por primera vez a esta obra en el siglo dieciséis. Orígenes se refiere al mismo simplemente con el nombre de Libro de Santiago, dado que este documento del siglo segundo pretende haber sido escrito por Santiago, el hermano de nuestro Señor. El lector se entera de los nombres de los padres de María —Joaquín y Ana—y también de una visita angélica a Ana y de la promesa de una niña que le nacería en su ancianidad. Cuando tenía solo tres años, María es puesta en el templo bajo el cuidado de los sacerdotes. A los doce años, debido a que los sacerdotes se rehusan a seguir cuidándola durante más tiempo, ella es dada a un viudo de entre varios posibles candidatos, a saber, a José, quien es ya hombre anciano con varios hijos. Después de esto viene la historia de la anunciación, luego el censo, la narración de la natividad (en una cueva), etc., gran parte de lo cual concuerda estrechamente con los relatos escritúrales. Un detalle interesante

[56]Johannes Quasten, *TCERK*, pp. 52-53.

es que el embarazo de María fue denunciado ante las autoridades del templo, quienes le dan a ella y a José el agua de los celos para poner a prueba su inocencia, con el resultado que de ambos sobreviven la prueba. Este punto parecería tener el propósito de exponer la carencia de base de las calumnias de los judíos en contra de la pureza de María. El libro defiende su virginidad perpetua, la que ha llegado a ser un rasgo muy distintivo del catolicismo romano.

2. *Pseudo-Mateo.* Esta obra del siglo cinco, depende del *Protoevange-lio* para la primera parte de su relato y del *Evangelio según Tomás* para la segunda. La sección central le es original, tratándose de la huida a Egipto. Durante el trayecto los leones y leopardos, en vez de dañar al grupo, se inclinan ante Jesús e indican el camino a través del desierto. Al llegar a Egipto, la santa familia se aloja en un templo donde hay numerosos ídolos. Cuando entra el niño, los ídolos se derrumban. Estos y otros sucesos son citados como cumplimiento de las Escrituras del Antiguo Testamento.

3. *El Evangelio según Tomas:* Este famoso escrito, ya conocido en los tiempos de Orígenes, presenta al niño Jesús como obrador de milagros. No parece importar que cause mal así como bien por medio de su poder milagroso. En esta obra el elemento taumatúrgico desborda el marco de toda norma ética. Jesús moldea palomas de arcilla en el sábado. Cuando se le objeta esto, él da unas palmadas, al son de las cuales las palomas alzan vuelo y se alejan. Cuando un niño, que iba corriendo a través del poblado, le choca en el hombro al pasar, él grita "No terminarás tu carrera", tras lo cual el niño cae inmediatamente al suelo, muerto. Y cuando los padres del niño vienen a quejarse ante José, son castigados de ceguera. Cierto maestro que deseaba tener a Jesús como alumno, pronto se arrepiente de tal arreglo, puesto que cuando el niño le pide que explique la letra alfa, cosa que el maestro no puede hacer, Jesús explica su significado y se burla del maestro, para vergüenza de éste. Este incidente refleja un interés esotérico y puede ser un toque gnóstico en la tradición de la niñez de Jesús.

Los milagros de la infancia son excluidos por los Evangelios canónicos, tanto por la afirmación de que la transformación del agua en vino en Cana fue el comienzo de los milagros (Jn. 2:11) como por el hecho de que aquellos entre quienes Jesús se había criado en Nazaret se asombraron ante sus portentos, indicando así que no asociaba tales hechos con sus primeros años (Mr. 6:2-3).

4. *El Evangelio según los Hebreos.* Este libro gozó de la alta estima de los Padres, por lo que se juzga su contenido debe haber sido en gran medida inobjectable por tener una afinidad estrecha con el texto de Mateo. Algunos de sus dichos característicos serán tratados más adelante bajo

los *Agrafa*. No está muy en claro cuál pueda ser la relación entre este documento y el *Evangelio de los egipcios.* Debe también darse por sentada cierta relación con el *Evangelio de los ebionitas,* descrito por Epifanio como una versión falsificada y mutilada de Mateo.

5. *El Evangelio según Pedro.* El mismo tiene su origen en el siglo dos y es notable por su tendencia docética. En la cruz Jesús permanece en silencio, como quien no siente ningún dolor. Su grito final es: "Poder mío, poder mío, me has desamparado". Este escrito probablemente debe su origen al grupo que enseñaba que el Cristo divino descendió sobre el hombre Jesús en su bautismo y se separó de él en la cruz. Se consideraba imposible que el Cristo celestial participara en algún sufrimiento real. También puede detectarse un fuerte prejuicio antisemita. La culpa de la crucifixión le es atribuida a Heredes en vez de a Pilato, y la oración de Jesús a favor del perdón es omitida. Hay asimismo un intento de describir la resurrección. Ante los ojos de los soldados y de los ancianos, tres figuras emergen de la tumba, dos de ellas sosteniendo a la tercera, cuya cabeza llega hasta los cielos. Tras ellos viene la cruz. Una voz pregunta desde los cielos "¿Has predicado a aquellos que duermen?" Esta pregunta recibe una respuesta afirmativa desde la cruz. Es de este modo que el documento revela un interés, muy general en la iglesia primitiva, en la predicación de Cristo a los muertos durante el período entre su muerte y su resurrección.

6. *El Evangelio según Nicodemo o Hechos de Pilato.* Nicodemo es presentado como el autor de esta obra, que debe ser fechada probablemente allá por el siglo cuarto. El juicio ante Pilato es ampliado para incluir el testimonio de aquellos que están a favor de Jesús, entre quienes están el paralítico de Juan 5 y el ciego de Juan 9. Detalles de la crucifixión incluyen los nombres de los malhechores, Diasmas y Gestas, y el nombre del soldado que llevaba la lanza, Longino. Se da especial prominencia a Nicodemo y a José de Arimatea, quien afirma que el Señor se le apareció antes del amanencer del primer día de la semana. Otras personas, aparte de los discípulos, son presentados como testigos que han visto y oído a Jesús, y que informan de ello al Sanedrín. La segunda parte de este documento, que no pertenecía originalmente al mismo, es conocida como "El descenso al infierno". La llegada de Cristo al lugar de los muertos es vivamente descrita y resulta en el amarre de Satanás y en la liberación de los santos—Adán, Isaías, Juan el Bautista y otros.

Estos son algunos de los más prominentes evangelios apócrifos. Los textos completos, en la medida en que son asequibles, pueden ser consultados en el libro de James, *The Apocryphal New Testament.* Que el ansia por este tipo de literatura no ha muerto queda demostrado en los esporádicos esfuerzos modernos por satisfacerlo. Véase el libro *Strange New Gospels* (Extraños nuevos evangelios), 1931 de E. J. Goodspeed.

HECHOS APÓCRIFOS

Estos escritos se basan en gran parte en el libro de Hechos, lo que demuestra un reconocimiento de su posición canónica. Pero la motivación es distinta y tiene como resultado un ambiente bastante diferente. En tanto que Lucas se daba por satisfecho con magnificar el progreso del evangelio, subordinando los elementos personales de la vida de los apóstoles y también sus hechos milagrosos a dicho objetivo, los Hechos apócrifos idolatran a los apóstoles y exageran el elemento milagroso presentándolo como cosa importante en sí misma. Teniendo en cuenta este tipo de licencia, uno no puede esperar mucho que sea de valor histórico en estos relatos.

Se puede observar un tinte gnóstico en la mayoria de ellos, lo que resulta en un concepto erróneo de la humanidad de nuestro Señor; también aparece en ellos un rasgo encratita en la demanda de un tipo de vida ascética que prohibe el matrimonio, el comer carne y el beber vino. Luego de notar una tendencia hacia la herejía modalista en el tratamiento de la relación entre el Padre y el Hijo, Findlay hace el siguiente comentario: "Cuando se enfatiza la divinidad de Jesús de tal modo que no se reconoce ninguna distinción entre el Padre y el Hijo, la consecuencia inevitable es que su humanidad queda disipada en el trasfondo y se hace vaga e irreal"."

Cinco de estas obras, los *Hechos de Pedro, Juan, Andrés, Tomás* y *Pablo* llegaron a ser conocidos como los *Hechos Leúdanos* en base a la tradición de que un tal Leucio lo había reunido en una colección. Cuando grupos heréticos, en especial los maniqueos, intentaron elevar estos escritos al rango apostólico, la iglesia los repudió aun cuando muchos clérigos habían tenido en alta estima los *Hechos de Pablo* por considerárselo notoriamente superior a los demás. Pero ahora todos ellos fueron considerados heréticos (allá por el siglo quinto). Con todo, y aunque los líderes de la iglesia hablaron en contra de tales escritos, sus protestas no pudieron romper el arraigo que tenían estos entre la gente común. En tren de compromiso, los eclesiásticos trataron de reescribirlos de modo tal que los elementos más objecionables quedasen eliminados, pero igualmente se vieron obligados a retener el elemento milagroso que tanto apelaba a la fantasía y cautivaba la imaginación.

1. *Los hechos de Pablo.* La parte más entretenida de este libro es la llamada *Hechos de Pablo y Tecla.* La doncella de dicho nombre oye a Pablo predicar en Iconio y queda muy interesada, tanto que bajo la influencia de su predicación ella se dedica a una vida de virginidad perpetua y no quiere tener nada que ver con el joven con quien estaba comprometida. Por su influencia sobre la joven Pablo es encarcelado y un lapso muy breve ambos son llevados a juicio. Pablo es arrojado fuera de la ciu-

[sl]*Op. cit., p.* 204.

dad y ella es condenada a morir en la hoguera, pero el fuego es milagrosamente apagado. Ella se reúne de nuevo con Pablo y va con él a Antio-quía, donde su gran belleza llama la atención de un magistrado llamado Alejandro, quien trata de abrazarla en público. En la lucha por resistirle ella arranca la guirnalda de la cabeza de éste y le daña su atavío. Por esta razón es llevada ante el gobernador y sentenciada a muerte. Se incita a las bestias salvajes que la ataquen, pero una leona la protege de los demás animales. Cuando la leona es eliminada, Tecla salta dentro de un estanque que contenía algunas focas y exclama, "Soy bautizada en el nombre de Jesucristo en el (o mí) último día". Entonces aparece un extraño fuego que forma un muro protector alrededor de ella y que también causa la muerte de las focas. Se intentan otras medidas, pero cuando la reina finalmente se desmaya, todos los intentos son abandonados y Tecla es puesta en libertad. Sus últimos días los pasa en Seleucia, donde continuó predicando la palabra de Dios.

Sabemos algo respecto a esta obra por intermedio de Tertuliano, quien se refiere a ella al tratar de contrarrestar aquellos que insistían en el derecho de las mujeres a ejercer algún liderazgo oficial en la iglesia. "Pero si los escritos que erróneamente van bajo el nombre de Pablo apelan al ejemplo de Tecla como licencia para que las mujeres enseñen y bauticen, sépase que en Asia el presbítero que escribió dicho obra, como si quisiera de sus propias arcas aumentar la fama de Pablo, luego de haber sido condenado y de confesar que los había hecho por amor a Pablo, fue depuesto de su cargo".[58]

2. *Los hechos de Juan.* Este producto del siglo dos es famoso por su narración el incidente que, debido a la oración de Juan, el templo de Ar-temis en Efeso se desplomó, lo que resultó en la conversión de muchas personas. Se pone gran énfasis en la irrealidad de la humanidad de Cristo. La separación del mundo y el repudio del matrimonio son constantemente presentados como el ideal al que el cristiano debe aspirar.

3. *Los hechos de Andrés.* Luego de predicar y de efectuar gran variedad de milagros en diferentes lugares que rodean la cuenca del mar Egeo, este apóstol concluye su ministerio en Acaya, donde su muerte es ocasionada por la negación de una mujer de la nobleza a regresar a su esposo luego de ser convertida. Se dice que Andrés colgó de la cruz durante tres días, predicándole al pueblo a medida que su vida iba menguando.

4. *Los hechos de Pedro.* Cerca de las postrimerías del siglo dos se escribió esta obra que tiene como tema mayor la narración de una competencia entre Simón Mago, que se encuentra ahora en Roma, y el apóstol Pedro, quien ha sido guiado hasta allí por la mano divina para desbaratar el engaño de este hombre poseído por Satanás. Luego de varios episo-

[íg]*Sobre el bautismo,* Cap. xvii.

dios, los dos hombres se enfrentan cara a cara ante la presencia de los senadores romanos y de muchos otros para efectuar una prueba de poder. Pedro le devuelve la vida a un muerte. Simón aparenta duplicar la hazaña pero su obra queda expuesta como fraudulenta. Finalmente, para recobrar su prestigio, Simón se eleva sobre la ciudad en un presunto ascenso hacia Dios. Las oraciones de Pedro logran hacerlo caer, con la consecuencia de que la pierna de Simón es fracturada en tres lugares. De este accidente Simón no puede recuperarse, por lo que su muerte acaece poco después.

5. *Los hechos de Tomás.* Esta popular narración, que emana del tercer siglo y de la rama siria de la iglesia, relata que Tomás recibió la India como esfera de serivcio. Rebelándose ante esta asignación, rehusa ir, tras lo cual el Señor dispone que Tomás sea vendido como esclavo a un mercader de la India que está en ese momento en Jerusalén representando a su rey, Gundaforo. Tomás tiene fama de buen carpintero. Al llegar a la India, recibe la orden de edificar un palacio para el soberano, a cuyos efectos recibe los fondos necesarios. Pero él reparte el dinero como limosna entre los hombres. Cuando el rey pregunta por el palacio, Tomás le informa que ya está edificado, pero que no lo podrá ver hasta que haya partido de esta vida. Enfurecido, el rey arroja a Tomás a la prisión y prepara torturas para hacer que la vida de Tomás termine con gran sufrimiento. Mientras tanto el hermano del rey muere y su alma es llevada al cielo. Al manifestar su deseo de morar en la espléndida mansión que allí encuentra, se le informa que no puede hacerlo ya que ha sido construida para su hermano. Inmediatamente su alma recibe permiso para regresar a su cuerpo, y este hombre, una vez restablecido, informa de su descubrimiento al rey, quien procede a soltar a Tomás de la prisión.

Después de esto se narran otros hechos de Tomás, muchos de los cuales tienen que ver con la conversión de mujeres que, a consecuencia de ello, rehusan cohabitar con sus esposos. Finalmente, cuando el rey Mis-daeo descubre que tanto su esposa como su hijo han abrazado la nueva fe, ordena la ejecución del apóstol. De este modo, la historia termina con una descripción del martirio de Tomás. Está más allá de toda duda que la primera parte de la narración contribuyó a la difusión de la noción que uno puede acumular mérito dando limosna a los necesitados.

EPÍSTOLAS

Estas son pocas en número y relativamente insignificantes por lo que una breve descripción de las mismas es suficiente.

1. *La Epístola de los apóstoles.* Originaria de mediados del siglo dos, ésta es una obra ortodoxa que pretende ser el testimonio de los apóstoles dirigido en contra de las tendencias heréticas, nombrando especifica-mente a Simón (Mago) y a Cerinto. Algunas peculiaridades son la confe-

sión de fe inicial que enfatiza la realidad de la encarnación y las revelaciones efectuadas por el Señor después de su resurrección física en respuesta a las numerosas preguntas de los apóstoles incluyendo enseñanzas sobre la escatologia. De interés especial es una sección que contiene una predicción de la conversión de Saulo de Tarso.

2. *La epístola a los laodicenses.* La primera mención de esta obra ocurre en el Canon de Muratori. Es indudable que la inspiración para la misma proviene de la alusión de Pablo a una epístola de Laodicea en Co-losenses 4:16. El autor ha tomado algunos extractos de las cartas de Pablo, especialmente Filipenses y las ha hilado sin ninguna discernible organización especial.

3. *La correspondencia corintia de Pablo.* También conocida como la "Tercera epístola a los corintios", la misma aparece incluida en *Hechos de Pablo.* Consiste en la respuesta a una carta enviada por los corintios a Pablo cuando éste estaba en Filipos y en la que aquellos manifiestan su inquietud ante las opiniones de ciertos maestros de tendencias gnósticas que les parecían desconocidas. La respuesta de Pablo subraya la realidad de la vida física del Señor y de la futura resurrección física de los santos.

4. *Cartas de Cristo y de Agbar.* Este último era rey de un pequeño país mesopotámico al que la fe cristiana llegó allá por el año 200. Es de presumir que esta correspondencia tiene como intención crear la impresión de que el evangelio llegó a esta zona a comienzos de la era apostólica. El rey le escribe a Jesús solicitando que venga y lo cure. En su respuesta Jesús le dice que no puede ir pero promete enviarle uno de sus seguidores una vez que él mismo haya regresado al Padre.

5. *La correspondencia de Pablo y Séneca.* Dado que estos personajes fueron contemporáneos, hubo quien no pudo resistir la tentación de vincularlos de este modo. Esta colección, que consiste en catorce breves cartas y se origina probablemente en el siglo cuarto, carece de todo valor.

APOCALIPSIS

Los más famosos son el *Apocalipsis de Pedro* (siglo dos) y el *Apocalipsis de Pablo* (siglo cuatro). Aquel consta de tres partes: un discurso esca-tológico hecho por Cristo en presencia de Pedro y otros, que toma como modelo el material de Mateo 24; una sección que describe el Paraíso y otra sección, más extensa, que relata los sufrimientos de los impíos en el infierno, con castigos que varían según la ofensa, pero que casi invariablemente incluyen el fuego.

La segunda obra es más larga y está construida sobre 2 Corintios 12. Trata de la elevación de Pablo al Paraíso. Allí él se entera de que todo lo que se hace entre los hombres, ya sea bueno o malo, le es informado a Dios por los ángeles. También ve las almas cuando éstas abandonan la

tierra. Los justos son reclamados por los ángeles buenos, los impíos por los ángeles malos. A continuación vienen visiones del cielo y del infierno. En el Paraíso se encuentra con los santos de tiempos pretéritos, y en el infierno es testigo de espeluzantes escenas de castigo que los impíos reciben por sus pecados. Las descripciones son similares a aquellas *del Apocalipsis de Pedro.*

AGRAFA

Relacionada con el estudio del canon aparece la consideración de dichos atribuidos a Jesús que no se encuentran en el texto autenticado de los Evangelios. El término "ágrafa", que quiere decir literalmente "cosas no escritas", es el término técnico para tales dichos. Ciertas insinuaciones en el Nuevo Testamento indican su existencia: (1) En el prólogo a su evangelio, Lucas asevera que muchos han intentado escribir un relato de las cosas que se habían cumplido (en conexión con el ministerio de Jesús). Algunos dichos genuinos del Maestro que no fueron relatados por los evangelistas bien podrían haber sido incluidos en estos escritos. (2) Al cierre del Evangelio según Juan se indica que Jesús hizo muchas señales a más de aquellas que están incluidas en este informe (21:25). Si se tiene en cuenta que las señales utilizadas en el cuarto Evangelio están casi siempre acompañadas por palabras de explicación y aplicación, se crea la presunción de que estas otras señales incluían dichos de Jesús. (3) El hecho de que el Señor estaba ocupado en un ministerio didáctico de unos tres años concuerda con la opinión de que su mensaje oral fue mucho más grande de lo que aparece contenido en nuestros Evangelios. No cabe duda que la iglesia palestina tenía en su posesión gran parte de este material en forma oral. Parte del mismo puede haber perecido debido a los cambios históricos que causaron el eclipse gradual de la rama hebrea de la iglesia, pero otra parte del mismo debe haber hallado, mientras tanto, algún modo de llegar hasta otras áreas de la iglesia donde fue preservada.

FUENTES

Las fuentes de los "ágrafa" son cuatro:

1. *El Nuevo Testamento.* Pablo atribuye a Jesús el dicho, "Más bienaventurado es dar que recibir (Hch. 20:35), que no se encuentra en los Evangelios canónicos. Otro ejemplo tiene que ver con las palabras de la institución de la Cena del Señor (1 Co. 11:25). Uno podría incluir también la perícopa que trata de la mujer hallada en adulterio (Jn. 7:53—8:11) y posiblemente las palabras respecto al regreso del Señor en 1 Tesalonicenses 4:16-17a.

2. *La evidencia textual de manuscritos antiguos del Nuevo Testa-*

mentó. Aquí corresponde notar en especial el tipo de texto llamado "occidental". Uno de los dichos más famosos de este tipo que se le adjudica a Jesús dice lo siguiente: "El mismo día El vio a un hombre trabajando en el sábado y le dijo 'Hombre, si de veras sabes lo que estás haciendo, bienaventurado eres pero si no lo sabes maldito eres y transgresor de la ley' " (Le. 6:5). Este podría muy bien ser un dicho auténtico, visto que concuerda con la conocida actitud del Señor para con el sábado.

3. *La literatura de la iglesia primitiva.* Uno descubre que en casi todos los casos los padres que citan ágrafa dependen para su información de evangelios no-canónicos.[59] Del *evangelio según los Hebreos,* según Jerónimo, proviene el siguiente relato (posterior a la resurrección del Señor): "Pero cuando el Señor le había dado el lienzo de lino (mortaja) al siervo del sacerdote, fue a Santiago y se le apareció; porque Santiago había hecho un voto que no comería pan desde la hora en que había tomado de la copa del Señor hasta que lo viera levantado de entre los que duermen". Más tarde el Señor aparece diciendo: "Tráiganme una mesa y pan". Después de esto el texto dice: "El tomó el pan y lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo y le dijo, 'Hermano mío, come tu pan, ya que el Hijo del Hombre se ha levantado de entre los que duermen' ". Es claro que esto es una añadidura posterior a la tradición del evangelio, a fines de ampliar 1 Corintios 15:7 y de hacer pensar que Santiago era creyente ya antes de la resurrección.

El dicho más comúnmente mencionado "Sed cambistas aprobados" (o "Demostrad ser banqueros aprobados") era interpretado por los Padres como queriendo decir, "Cultiven un criterio espiritual" o "Sometan a prueba todas las cosas, aférrense a lo genuino". Este dicho suena auténtico y no se trata de un fenómeno aislado ya que Jesús varias veces hecha luz sobre la vocación de un discípulo comparándola con diferentes ocupaciones terrenas.«>

4. *Descubrimientos papirológicos modernos.* Cerca del cierre del siglo pasado, en el lugar de la antigua ciudad de Oxirrinco, en Egipto, se desenterraron fragmentos que contenían varios dichos atribuidos a Jesús, algunos de los cuales estaban incompletos debido a que el texto estaba dañado. Probablemente el más famoso de éstos expresa lo siguente: "Jesús dice, 'Doquiera haya dos, no están sin Dios, y donde esté uno solo, yo digo que estoy con él. Levanta la piedra y allí me encontrarás, hiende la madera y allí estoy yo' ". Este dicho ha recibido el apoyo de varios peritos como un dicho verosímil del Carpintero a los trabajadores solitarios. Pero la formulación del dicho parece enfatizar la ubicuidad de Cristo de un modo aceptable a las nociones gnósticas. Este juicio es confirmado por la aparición del dicho acerca de la madera en el reciente-

[59]J. Jeremías, *Unknown Sayings of Jesús,* p. 21.
60¡bid., p. 90.

mente descubierto *Evangelio según Tomás.* Quizá un verdadero dicho del Señor haya sido deformado para darle el efecto deseado.

El Evangelio según Tomás (no debe ser confundido con el evangelio de la niñez) contiene no sólo los dichos de Oxirrinco sino muchos otros (40 o más) previamente desconocidos. En 1945 o 1946 aldeanos en Nag-Ha-madi (conocida como Chenoboskion en la antigüedad) desenterraon más de 40 manuscritos en el idioma copto, la biblioteca de un grupo gnóstico, que resultó ser una adición importante al acopio de documentación sobre el gnosticismo. Nuestro interés se centra en el escrito antes mencionado, que contiene aproximadamente 114 dichos de Jesús.si No se trata de un evangelio en el sentido común de la palabra, puesto que no contiene una estructura narrativa. Las primeras líneas merecen ser citadas ya que dan el tono de toda la obra. "Estas son las palabras secretas que el Jesús viviente habló y que Dídimo Judas Tomás escribió. Y El dijo, 'Quienquiera halle la explicación de estas palabras no gustará la muerte' ".De un modo típicamente gnóstico Cristo es magnificado como el Revelador cuyas palabras tienen un significado más profundo del que una persona común puede hallar en ellas.

Aproximadamente la mitad de los dichos son similares a los de los Evangelios canónicos, pero por lo general con palabras algo diferentes. Tal como la mayoría de los ágrafas, ellos reflejan la tradición sinóptica mucho más que el material del cuarto Evangelio.

GENUINIDAD

Con el aumento de los dichos extracanónicos, la cuestión de la genuini-dad se hace más apremiante. Aquellas que obviamente son modificaciones o extensiones de dichos reconocidos de nuestro Señor, a veces revelan la motivación que hay tras la alteración o adición. Otros son claramente invenciones cuyo propósito es promover puntos de vista especiales apoyándose en la autoridad de Cristo. La norma de juicio más segura es el núcleo de dichos atribuidos a nuestro Señor en los Evangelios canónicos. Si los nuevos dichos concuerdan en perspectiva y espíritu con ellos y si se ajustan al marco palestino y al período del ministerio, los tales ofrecen una base razonable para su aceptación al menos tentativa como pronunciamientos genuinos de nuestro Señor.

[61] El texto y traducción preparado por un grupo de peritos aparece en *The Cospel according to Thomas,* Nueva York, Harper, 1959; hay una evaluación de este evangelio en "The Cospel of Thomas" de Otto A. Piper, en *The Princeton Seminary Bul/etin,* Oct. 1959, pp. 18-24; un tratamiento más elaborado aparece en *The Theology ofthe Cospel According to Thomas* de Bertil Gártner, Nueva York, Harper, 1961.

BIBLIOGRAFÍA

Aland, Kurt, *The Problem ofthe New Testament Canon.* Londres: A. R. Mowbray y Cia., 1962.

Beare, F. W., "Canon of the New Testament" en *IDB.* Nueva York: Abingdon Press, 1962.
Blackman, E. C., *Marcion and His Influence.* Londres: SPCK, 1948.
Bruce, F. ¥.,*The Books and the Parchments.* Londres: Pickering and Inglis, 1950, pp. 102-111. Diem, Hermann, *Dogmatics.* Edimburgo: Oliver and Boyd, 1959, pp.
194-223. Filson, Floyd V., *Which Books Belong in the Bible?* Filadelfia: Westminster Press, 1957, pp. 101-164. Findlay, A. F., *Byways in Early Christian Literature.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1923. Goodspeed, E. F., *The Formation of the New Testament.* Chicago: University of Chicago Press, 1926. Grant, R. M., *The Formation of the New Testament.* Nueva York: Harper and Row, 1965. Gregory, C. R., *The Canon and Text of the New Testament.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1907, pp. 7-295.
Von Harnack, Adolf, *The Origin of the New Testament.* Londres: Williams and Norgate, 1925. Harris, R. Laird, *Inspiration and Canonicity of the Bible.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957, pp, 199-282. James, M. R., *The Apocryphal New Testament.* Oxford: Clarendon Press. 1924.
Jeremías, J., *Unknown Sayings of Jesús.* Londres: SPCK, 1958. McNeile, A. H., *An Introduction to the Study of the New Testament.* Segunda edición revisada por C. S. C. Williams, Oxford: Clarendon Press, 1953, pp. 310-372. Ridderbos, Hermán, "The Canon of the New Testament" en *Revelation and the Bible,* editado por Cari F. H. Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1958, pp. 189- 201. Ridderbos, H. N., *The Authority of the New Testament Scriptures.* Grand Rapids: Baker Book House, 1963. Sanday, W., *The Gospels in the Second Century.* Londres: Macmillan, 1876. Souter, A., *The Text and Canon of the New Testament.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1913, pp. 149-248. Westcott, B. F., *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament.* Cuarta edición, Londres: Macmillan, 1875. Zahn, Theodor, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, 2 tomos.* Erlangen: 1888-1892.
_____________, *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons.* Leipzig: 1901.

QUINTA PARTE

LA LITERATURA DEL NUEVO TESTAMENTO

Capitulo 5

LOS EVANGELIOS

Si BIEN LOS EVANGELIOS NO FUERON LOS PRIMEROS DOCUMENTOS QUE SURGIE-ron del movimiento cristiano, los mismos ocupan con todo derecho el lugar que tienen al principio del Nuevo Testamento. Es que ellos registran lo que sucedió "al principio", los sucesos que fueron más tarde reconocidos como de importancia capital para la fe de la iglesia y su mensaje para el mundo.

Dado que uno de los términos para definir este mensaje es *evangelio*, el uso de la misma palabra como designación para los relatos de la actividad de Jesús debe entenderse como un intento deliberado de indicar la naturaleza de dichos relatos. Decir que éstos son biografías o historias es ignorar el testimonio presentado en su encabezamiento. Es cierto que aparecen aquí materiales biográficos e históricos, pero los mismos deben ser considerados como parte de un mensaje espiritual.

En nuestra época existe el peligro de que perdamos esta visión del asunto. "El Evangelio según Marcos" es muchas veces considerado simplemente como un rótulo conveniente. "El Evangelio de Mateo" sería igualmente útil. Pero este modo de hablar magnifica injustificadamente el elemento distintivo de cada escrito y la importancia del autor humano.

A los ojos de la iglesia primitiva estos documentos eran virtualmente uno. Juntos, ellos abarcaban el evangelio único, que fue diversamente expresado por Mateo, Marcos, Lucas y Juan. El hecho de Cristo fue causa de la creación de un nuevo tipo de literatura.

LA PALABRA "EVANGELIO"

En la LXX no aparece la palabra εὐαγγέλλίον tal cual, si bien hay un puñado de referencias en el plural y algunas relacionadas con una palabra de la misma familia: εὐαγγέλλία. Todos estos casos apuntan a una palabra hebrea que quiere decir "noticias" o "nuevas", las cuales son mayormente buenas, aunque no exclusivamente, según se infiere de la inclusión del adjetivo "buenas" en 2 Samuel 18:27. En algunas ocasiones la palabra significa una recompensa por traer buenas noticias, como en 2 Samuel 18:22. Esta última idea está ausente del uso de la palabra en el Nuevo Testamento. Más importante es el hecho de la desaparición de la forma pluralizada, como si quisiera enfatizarse a través del uso uniforme del singular que aquella buena nueva que sobrepasa a todas las demás era la que ahora se proclamaba, puesto que Dios ha llegado a su pueblo con la salvación.

LA PROLIFERACIÓN DE EVANGELIOS

Uno debe preguntarse por qué fue que la iglesia no se dio por satisfecha con crear y confirmar un único y definitivo relato que fuese utilizado umversalmente a lo largo y ancho de la comunidad cristiana. Quizá éste hubiera sido el caso si la iglesia, al principio mismo de su propia existencia, se hubiese propuesto deliberadamente crear un documento que tratase de la vida y obra de Jesús. Pero los apóstoles estaban totalmente absorbidos con la tarea de dar su testimonio respecto a Jesús y pastorear a los nuevos conversos. En tanto que el cristianismo fue un fenómeno local, confinado al marco palestino, ningún escrito era necesario, ya que los apóstoles podían aportar toda la información necesaria en forma oral.

Pero con la expansión de la iglesia cambiaron las condiciones. Los apóstoles ya no estaban en condiciones de satisfacer la demanda de información con su presencia y su testimonio personal. Aun la situación geográfica de los grupos cristianos, en sus condiciones de dispersión en distintos lugares, exigía la aparición de relatos evangélicos. No sorprende entonces que, según la tradición, nuestros cuatro Evangelios aparecieran en diferentes áreas de la iglesia. Una vez que estos documentos llegaron a ser conocidos y usados, aunque fuese a un nivel simplemente local, era de esperar que se desarrollara un fuerte apego a los mismos en tales áreas. Todo esfuerzo por retirar tal Evangelio de la circulación se enfrentaría con vigorosas protestas. De allí que la iglesia no considerase expediente eliminar todos menos uno.

Hay otro factor que debe ser reconocido al intentar explicar la popularidad de los Evangelios en la iglesia primitiva. Se trata de la fascinación que el tema atrayente y tan inagotable que muchos, como nos dice Lucas en su prólogo, sintieron el desafío de encarar la tarea de referirla.

Cuando en el siglo dos comenzaron a surgir movimientos de dudosa ortodoxia, los mismos se inclinaban a favorecer aquel Evangelio que era más afin a su punto de vista. Fue así que Mateo fue asociado con los bionitas, Lucas con los seguidores de Marción y Juan con la mayoría de los grupos gnósticos. Esta apropiación de los Evangelios ortodoxos para propósitos no ortodoxos debe haber fastidiado a los Padres, pero ellos no podían repudiar un Evangelio sólo por el uso que le dieran los herejes.

Un intento por alcanzar la uniformidad fue el efectuado por Taciano hacia fines del siglo dos al crear él su *Diatessaron.* Pero esta obra resultó ser inaceptable, tanto desde la perspectiva ortodoxa—ya que Taciano era encratita en sus simpatías—como desde el punto de vista de lo apropiado, dado que los cuatro Evangelios estaban demasiado arraigados como para ser desalojados.

Es muy posible que la iglesia haya sentido que cualquier dificultad ocasionada por la presencia de más de un relato del ministerio de nuestro Señor, cada uno con sus particularidades, quedaba ampliamente compensada por el peso adicional que estos diferentes evangelios aportaban al testimonio oral de la iglesia respecto a los hechos básicos del *kerygma* que culminaba con la victoriosa resurrección del Señor. El hecho mismo de la diversidad sirvió para dar perfiles más nítidos a la veracidad de los hechos centrales del ministerio, tan claramente atestiguados en estos documentos.

EL VALOR DE LA INFORMACIÓN REGISTRADA EN LOS EVANGELIOS

Dado que estos documentos no aparecieron hasta una generación después de los sucesos que registran, podría hacer pensar que su confiabili-dad pudiera estar seriamente en peligro debido a ese largo intervalo. Tal sería sin duda el caso si el intervalo fuese un vacío. Pero durante todo este tiempo la iglesia había estado predicando y enseñando el mensaje que se halla conservado en los Evangelios, guiada por el testimonio de los apóstoles y otros que estuvieron cerca de nuestro Señor en los días de su carne. La repetición de una historia ordinaria podría ocasionar añadiduras y alteraciones sustanciales, pero ésta no era una historia común. Era monumental en su significación espiritual. La iglesia manifestaba un celo especial por su conservación fidedigna. Cuando los Evangelios escritos comenzaron a aparecer, los mismos podían ser aceptados y continuar en una posición de estima en la vida de la iglesia solamente si perpetuaban el

mensaje que había sido expresado de modo oral.[1] Es inconcebible que los Evangelios pudiesen ser introducidos como correctivo a la tradición oral. Esto, empero, no implica que hubiese una uniformidad total entre ambos. Al irse esparciendo la tradición oral de lugar en lugar, era inevitable que apareciesen pequeñas diferencias entre la de un sitio y la de otro, aunque esto se debiese solamente al hecho de que hubo muchos testigos que podían narrar el mismo hecho desde diferentes perspectivas, valiéndose de su conocimiento y observación personal. Cuando la información escrita comenzó a circular en dichas áreas, es probable que se hayan detectado pequeñas variaciones entre la nueva redacción y la versión a la cual la gente estaba acostumbrada en su tradición oral local. Esto puede haber causado algunas variantes textuales, tales como las que aparecen incorporadas a nuestros manuscritos. Hay, casi siempre, divergencias en la información respecto a determinados sucesos. Vemos que dichos sucesos aparecen situados en distintos lugares en los diferentes documentos. No puede haber muchas dudas de que esto se debe, con frecuencia, al deseo del autor de agrupar su material para lograr un determinado efecto, más que a un esfuerzo de registrar exactamente lo histórico o de contradecir la tradición recibida. Los peritos han detectado dificultades en los relatos de la enseñanza parabólica de Jesús y han llegado a la conclusión de que, ocasionalmente, el marco de una parábola puede haber sido alterado y la conclusión cambiada.[2] Las conclusiones a que estos expertos llegan no siempre son necesariamente válidas, pero estos y otros problemas mencionados son asuntos que requieren una cuidadosa investigación crítica. Los mismos no pueden ser descartados a la ligera. Sin embargo, al tratar el tema más amplio de la confiabilidad, hay ciertos fenómenos de naturaleza positiva que son infinitamente más importantes.

Tres cosas de este tipo, que generan confianza en los documentos evangélicos, deberán ser suficientes para nuestro propósito. La primera de ellas tiene que ver con el uso del título Hijo del Hombre. Si este titulo le hubiese sido atribuido a Jesús por la iglesia primitiva, no habría razón —pensaría uno—para abstenerse de referir a Jesús de este modo. Sin embargo, los Evangelios limitan escrupulosamente el uso de este título al testimonio que Jesús da de sí mismo, y lo mismo sucede en Hechos con una sola excepción (7:56). Esta realidad indica una seria preocupación por reproducir con fidelidad el autotestimonio de Jesús.

Otra cosa tiene que ver con la muerte de Cristo. La prominencia que se le da al relato de la Pasión en los Evangelios revela que este detalle de la carrera de nuestro Señor ocupaba un lugar preponderante en el pensamiento y la proclamación de la iglesia. Aun antes de que los Evangelios

[1]Puede hallarse una elaboración sobre este punto en *The Validity ofthe Cospel Record* de E. F. Scott.

[2]Véanse J. Jeremías, *TheParables of Jesús,* 1954; C. H., Dodd, *The Parables ofthe King-dom,* p. 29. Un futuro libro, *Royal Theology,* de Ronald A. Ward, considerará este problema (véase el capitulo VII).

fuesen publicados, ya era enseñanza corriente que los creyentes habían sido crucificados con Cristo y que debían, por lo tanto, considerarse muertos al pecado. Al escribir a la congregación de Roma, Pablo da por sentado que sus lectores saben algo de esto y trata de reforzarlo. Esto significa que aun antes de la redacción de Marcos ya se había desarrollado una teología experimental alrededor de la muerte de Cristo. ¿Qué hubiese sido más natural entonces para este autor (Marcos), al escribir desde Roma, que introducir este elemento en su presentación de la cruz? Sin embargo, la buscamos en vano. La cosa más parecida que encontramos es la enseñanza respecto al discipulado, que está fundamentada en la situación histórica del ministerio de nuestro Señor, y que no es algo que se le haya ocurrido a la iglesia más tarde.

En tercer lugar, notamos el lugar que se le da a los gentiles en los relatos evangélicos. Cuando éstos fueron escritos, la gran fuerza del cristianismo ya estaba fuera de Palestina y entre los gentiles. Si los escritores de los Evangelios hubiesen cedido a la tentación de justificar esta situación, podrían haber introducido en los evangelios considerables contactos entre Jesús y los gentiles. Sin embargo, Jesús aparece como aquel que es enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Es la infidelidad de la nación del pacto lo que abre las puertas a los gentiles en masa. Hay indicaciones de que el mensaje irá hacia los gentiles, pero la prioridad histórica de los judíos es preservada.

EL ESQUEMA DE LOS EVANGELIOS

Se obtiene un sentido de la unidad interna del evangelio al notar la sorprendente similitud en la forma en que es desarrollada la historia de Jesús. El evangelio comienza, nos informa Marcos, con la obra de Juan el Bautista, que está intimamente relacionada con la de Jesús. Aun el cuarto evangelio, a pesar de la diversidad que lo distingue de los sinópticos, da prominencia al ministerio del Bautista. A continuación, viene el cuerpo central del material, dedicado a la actividad de Jesús en la ejecución de diversos actos de poder y en el ministerio de la palabra hablada— seguidores más cercanos. Finalmente, la historia alcanza su cierre y climax en la muerte y resurrección.

Cuando el material informativo es analizado con mayor detalle, se ve que el mismo revela que siempre aparecen, en mayor o menor grado en todos los relatos, ciertos énfasis. Entre éstos están: los dos focos geográficos del ministerio, Galilea y Jerusalén; la división creada por Jesús en la nación, que resultó en la captación de discípulos por una parte y en la oposición oficial por la otra; y la relación entre el ministerio de Jesús y la profecía del Antiguo Testamento.

Todo esto da un fuerte testimonio respecto al impacto causado por una persona y un ministerio en el pensamiento de la iglesia primitiva. Era

imposible describir a Jesús y su misión sin seguir estas líneas generales. Y la médula de todo esto reside en el impacto hecho por Jesús como el Cristo prometido. No podía escribirse un Evangelio que no reflejase esta posición preeminente. Si se tiene en cuenta que éste era el énfasis central de la predicación apostólica, según lo demuestra el libro de Hechos, se llega naturalmente a la conclusión Hg que ggt? clemente, más que ningún otro, es el que dio forma a la estructura de los evangelios. Estos Evangelios son, en su esencia, el depósito de la tradición de la Iglesia[3]

EL ORDEN DE LOS EVANGELIOS

El orden de los Evangelios será considerado en relación con la discusión de los documentos individuales, pero es interesante notar que la iglesia primitiva no tenía una tradición uniforme respecto a este asunto. El orden oriental es el mismo que tenemos en nuestras Biblias en español, pero el orden occidental ponía los Evangelios en la siguiente secuencia: Mateo, Juan, Lucas *y* Marcos. Lo más probable es que este orden tenga en cuenta el rango apostólico de los primeros dos escritores.

EL PROBLEMA SINÓPTICO

Desde los primeros días de la iglesia, el fenómeno de los primeros tres Evangelios ha causado discusión. He aquí documentos que abarcan básicamente el mismo terreno, que consideran el ministerio de Jesús en forma casi idéntica, que tienen ciertas sorprendentes concordancias verbales, *y* también notables diferencias. Lo tradicional era considerar a Mateo como primer autor, *y* a los otros dos como derivados de éste, de algún modo *y* en alguna medida. Agustín pensaba que Marcos había abreviado a Mateo. Crisóstomo explicaba la brevedad de Marcos en base a que éste había escrito mientras estaba en relación con Pedro, ¡quien era hombre de pocas palabras!

En el siglo dieciocho hubo un cambio en el modo de encarar el problema. En tanto que antes la iglesia se había preocupado primordialmente por explicar las diferencias entre los tres relatos, ahora la atención fue dirigida más específicamente a las concordancias. ¿Cómo deben explicarse éstas?

El uso del término "sinóptico" tiene su origen en Griesbach (1745-1812). Esta palabra griega significa "visión conjunta", *y* ha sido aplicada con toda justicia a los primeros tres Evangelios, dado que sus narraciones tienen tanto en común. El problema sinóptico tiene que ver entonces con las relaciones mutuas entre estos documentos, sin tomar en cuenta el cuarto Evangelio. Como dijo alguien, "Se trata de un problema de relaciones internas *y* no de relaciones exteriores".

[3] Puede hallarse una exposición más completa de este tema en el artículo de Otto Piper "The Origen of the Cospel Pattern", *JBL*, 78 (junio de 1959), pp. 115-24.

La tabulación porcentual hecha por Westcott de los materiales de todos los Evangelios es útil para darnos una vista panorámica de la situación.[4]

	Peculiaridades	Coincidencias
San Marcos	7	93
San Mateo	42	58
San Lucas	59	41
San Juan	92	8

Esto no quiere decir que las coincidencias tengan un acuerdo verbal exacto, pero si que representan una afinidad tan estrecha que hace que sea muy probable, si no segura, alguna relación mutua en cuanto al origen de dicho material sinóptico.

Se ve claramente que Marcos tiene poco que le sea privativo. La verdad es que cuando el epílogo del Evangelio, que es textualmente cuestionable (16:9-20), es excluido, apenas quedan 30 versículos que el son peculiares. Estos pueden ser hallados en 1:1; 2:27; 3:20-21; 4:26-29; 7:2-4; 3:2-7; 8:22-26; 9:29, 48-49; 14:51-52. Además, Marcos tiene cierto material en la historia del muchacho epiléptico que no se encuentra ni en Mateo ni en Lucas (cap. 9). Lo mismo es cierto respecto a la discusión en torno al gran mandamiento (12:32-34). También al cierre del discurso es-catológico, su lenguaje varía considerablemente del de los otro relatos (cap. 13). Las narraciones de Marcos tienden a ser más largas que sus paralelos en los otros sinópticos. Una excepción que puede citarse es la descripción de la tentación de Jesús.

Más de la mitad del contenido de Mateo es igual al de Marcos o estrechamente similar. Sólo unos 40 versículos del material de Marcos no aparecen en Mateo. Aproximadamente una tercera parte de su Evangelio le es peculiar, y unos 200 versículos son compartidos con Lucas sin que aparezcan en Marcos.

Lucas, como se habrá notado, tiene un porcentaje menor de material común que Mateo. Un factor que contribuye a esto es la ausencia de una sección que en Marcos va desde 6:45 hasta 8:26, y que en su mayor parte tiene un paralelo en Mateo. Pero hay también muchos otros pasajes más breves de Marcos, que son omitidos por Lucas. Por otra parte, éste tiene una sección sobre la natividad bastante extensa, y que difiere bastante del relato más breve de Mateo; Lucas incluye además 16 parábolas que no aparecen en ninguna otra parte. Su relato de la Pasión demuestra una independencia considerable. Se ha hecho la razonable conjetura que la omisión que Lucas hace de gran parte del material que Marcos y Mateo tiene en común, se debió a la necesidad de mantener la extensión de su Evangelio dentro de los límites de un rollo de papiro. A efectos de poder

[4] *An Introduction to the Study of the Gospels,* 5ª ed., p. 191.

usar sus contribuciones especiales, se vio obligado a sacrificar ciertas cosas que ya aparecían en Marcos y Mateo.

Tal es, en trazos generales, la situación respecto a los primeros tres Evangelios. Se han hecho varias tentativas para explicar la relación entre ellos, y las mismas serán presentadas aquí en forma resumida.

1. *Tradición oral.* Esta hipótesis fue defendida por *B.* t. Westcott y Arthur Wright. Ellos opinaban que la predicación y enseñanza de los líderes de la iglesia primitiva naturalmente tendían a darles cierta forma fija a las tradiciones respecto a Jesús y su ministerio, a medida que estas historias eran contadas y recontadas. Esto, de por sí, ya facilita bastante la explicación de las similitudes entre los sinópticos, es decir los documentos escritos sobre la base del testimonio oral de los apóstoles. Las diferencias fueron explicadas mayormente en base a dos argumentos: en primer lugar, hubo contribuciones especiales aportadas por ciertas personas que suplementaban la información más general provista por el grupo apostólico en general; en segundo lugar, la meta particular de cada escritor tuvo algo que ver con su elección de los materiales. Pedro es considerado como la persona que más influyó sobre la tradición en su cauce central, siendo el Evangelio según Marcos la esencia de esta tradición.

Se han avanzado varias objeciones en contra de esta teoría, (i) Una de las dificultades está en el problema del control sobre la tradición, al irse ésta esparciendo más allá del ámbito de Jerusalén hacia muchas otras regiones antes de la era de los Evangelios escritos. Es difícil imaginar cómo la tradición habría podido permanecer totalmente fija. Stanton hace el siguiente comentario: "Respecto a la hipótesis oral, es necesario presumir que el bosquejo común del relato del evangelio podía ser llevado a lugares muy distantes, preservándose además con muy pocos cambios en el ordenamiento de una larga serie de secciones y, en gran medida, con las mismas palabras".5 (ii) El hecho de que Marcos, según esta teoría, sea considerado como la sustancia misma de la tradición evangélica, hace difícil explicar la ausencia en dicho Evangelio de material común a Mateo y a Lucas. Seguramente, tal material habría sido tanto parte del original evangelio oral como aquel que se halla en Marcos. El material omitido de Marcos es en su mayor parte enseñanza de nuestro Señor y, por ende, de un interés y autoridad tan altos, digamos, como para asegurarle una firme posición en la tradición original del evangelio. La admisión de Wright de que existían en la iglesia dos tipos paralelos de tradición en un estado de amable rivalidad no es muy satisfactoria. ¿Cómo es entonces que no fueron combinadas? (iii) Otra cosa que perjudica la teoría en cuestión es que en ciertas circunstancias importantes de la vida de Jesús, en las que uno supondría que habría acuerdo verbal entre los sinópticos, si es que ellos recurrieron a una fuente común de información, se manifiestan por el contrario considerables divergencias, aun en frases

[5] *The Gospels as Histórica/ Documents,* II, 22.

concisas. Tal es el caso respecto a los detalles de lo que Jesús dijo al instituir su Cena en el aposento algo. Cabría también esperar un mayor grado de concordancia en la información respecto a la redacción de la inscripción colocada sobre la cruz. En cambio, allí donde se tratan detalles de relativa insignificancia es donde hay frecuentemente una mayor concordancia verbal, circunstancia que parecería ser un argumento a favor de fuentes escritas. Existe por lo menos un lugar en el que los tres relatos preservan un comentario marginal o expresión parentética (Marcos 2:10 y paralelos).

Aunque la teoría de la tradición oral no sea una solución adecuada y definitiva, la misma no debe ser totalmente descartada, puesto que la etapa oral de la transmisión debe haber afectado poderosamente la elección de los materiales escritos. Esta teoría ha influido en el surgimiento de la Crítica de Formas, la que será considerada más tarde.

2. *Dependencia inmediata.* Esta teoría afirma que los sinópticos hicieron los unos uso de los relatos de los otros. En base a esta teoría hay seis combinaciones posibles y cada una de ellas ha encontrado el apoyo de alguien. Es natural entonces que un grado tal de desacuerdo entre los expertos no haya hecho mucho a favor de este método. El mismo tuvo mucho más éxito en explicar el material que le era común a los sinópticos que en dar razones que explicasen la presencia de elementos propios de los escritos individuales. Por otra parte, no aparece haber ninguna evidencia definitiva de que Mateo y Lucas hayan visto el uno la obra de otro.

3. *Dependencia mediata.* Esta recibe a veces el nombre de "teoría *Ur-evangelium",* ya que presupone la existencia de un evangelio primitivo del cual los tres sinópticos tomaron su material. Una vez más, las diferencias entre los documentos son difíciles de explicar si se acepta esta opinión. Está también el problema de la desaparición de un evangelio tan valioso como para llegar a ser la fuente de tantos escritores.

4. *Teoría fragmentaria.* Este enfoque está relacionado al nombre de Schleiermacher, quien efectuó su labor en los comienzos del siglo diecinueve. Según la misma, los dichos y hechos de Jesús fueron preservados, al principio, en forma separada e inconexa. De estos fragmentos tomaron los escritores de los Evangelios su material. En la medida en que ellos utilizaron los mismos fragmentos, sus relatos concuerdan; y allí donde ellos utilizaron diferentes porciones, sus documentos necesariamente difieren. Con este enfoque resulta extraño que pudiese haber alguna unidad estructural entre los diferentes documentos. No cabría tampoco esperar el acuerdo en el orden de los hechos que los Evangelios nos presentan. Este punto de vista ha experimentado algo así como un resurgimiento en conexión con la Crítica de Formas.

5. *Hipótesis de dos documentos.* Aclamada a veces como el avance más grande en la historia de la crítica sinóptica, esta teoría establece a Marcos como el documento básico del cual Mateo y Lucas obtuvieron

parte de su material, y propone una fuente designada como "Q" (primera letra de la palabra alemana para "fuente") para explicar el material no-marcano compartido por estos dos Evangelios. Se estima que esta segunda fuente es básicamente un informe de las enseñanzas de Jesús. Entre estas dos fuentes es posible explicar la mayor parte de los sinópticos.

La prioridad de Marcos se justifica en base a un estudio comparativo de los primeros tres Evangelios, que toma nota de su contenido, lenguaje y secuencia narrativa.

Cuando se considera que Jesús tuvo un ministerio público casi continuo durante aproximadamente tres años, que efectuó muchos milagros, y que discurrió frecuentemente con el pueblo, la suma total de estos datos debe haber sido muy extensa, estando la mayor parte de la misma alojada en la memoria de discípulos. Si se tiene en cuenta la gran cantidad de material disponible, es bastante sorprendente que los sinópticos cubran en tantas ocasiones el mismo terreno. Ya hemos notado lo mucho que tienen en común; es probable entonces que haya algún tipo de relación literaria. Queda todavía la pregunta respecto a cuál de los tres haya tenido la prioridad, pero una indicación del resultado de tal investigación se encuentra ya contenido en el hecho de que es más fácil entender como Mateo y Lucas dependen de Marcos que explicar como Marcos, con Mateo y Lucas precediéndole, omitiese tanto de lo que ellos contienen.

La segunda línea de investigación tiene que ver con el lenguaje en que se expresa el contenido. Era opinión de Streeter que en la terminología utilizada por los tres sinópticos en aquellos lugares en que su material coincide, hay una concordancia sorprendente. A veces hasta la estructura de la frase es la misma. El ejemplo más notable es Marcos 2:10 y paralelos, donde los tres relatos preservan la ruptura ocasionada por el repentino cambio de las afirmaciones directas de Jesús a la observación de los evangelistas de que él se volvió hacia el paralítico: "Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados (dijo al paralítico): A ti te digo: Levántate, toma tu lecho y vete a tu casa". Otro ejemplo se encuentra en Marcos 2:20 y paralelos: "Pero vendrán días cuando el esposo les será quitado, y entonces en aquellos días ayunarán". Si bien hay aquí una variante menor en que las palabras "en aquellos días", omitidas por Mateo, son utilizadas por Lucas, lo notable es que los tres documentos tienen la misma forma verbal para "será quitado", una palabra que en todo el Nuevo Testamento ocurre solamente aquí. Ambos ejemplos parecen demandar una dependencia literaria.

Pero la persistente pregunta respecto a cuál relato surgió primero, todavía requiere ser contestada. En términos generales se observa el mismo orden en las narraciones de los tres sinópticos. El hecho realmente significativo es que cuando Mateo y Lucas no concuerdan en sus secuencias con Marcos, tampoco concuerdan el uno con el otro. Esta es una poderosa evidencia a favor de que allí donde ellos concuerdan con Marcos en

su orden lo hacen porque están siguiendo a Marcos. Y esto se hace mucho más notable cuando se recuerda que los sinópticos, rara vez se preocupan por darle al lector indicaciones precisas en cuanto al tiempo y lugar de los hechos que registran. Esto hace que su concordancia en el orden de los relatos sea tanto más significativa, y señala una dependencia literaria como la explicación más plausible.

Un elemento decisivo es el carácter de la redacción de Marcos, aptamente descrito por Streeter. "Marcos parece ser la copia taquigráfica de una historia narrada por un orador que improvisa—con todas las repeticiones, redundancias y divagaciones que son características de un mensaje dado en vivo".[6] Junto con esto viene la circunstancia de que Mateo y Lucas difieren de Marcos con la intención de mejorarlo. Por ejemplo, al describir la acción del Espíritu al llevar a Jesús al desierto para ser tentado, Marcos utiliza, como lo hace frecuentemente, el presente histórico, mientras que Mateo recurre al aoristo y Lucas al imperfecto (Mr. 1:12; Mt. 4:1; Le. 4:1). Además, Mateo y Lucas cambian la designación de He-rodes Antipas, de "rey" a la más exacta de "tetrarca" (Mr. 6:14; Mt. 14:1; Le. 9:7).

En suma, es fácil entender cómo Mateo y Lucas podrían haber hecho uso de Marco y hacerle añadiduras, pero no es fácil entender por qué Marcos hubiera sido escrito si viniese después de los otros, visto que vir-tualmente la totalidad de su contenido está ya incluido en los otros dos.

Como se notó previamente, Mateo y Lucas tienen considerable material en común que no se deriva de Marcos. Un examen del mismo demuestra que se trata mayormente de discursos atribuidos a Jesús. Es difícil explicar la presencia de este material en estos dos Evangelios aparte de la suposición de que ambos lo han tomado de una fuente común (Q). Los expertos no están en modo alguno de acuerdo respecto al contenido exacto de este hipotético documento,[7] y algunos hasta han dudado su misma existencia. Q persiste, sin embargo, como un símbolo aun para aquellos que piensan en el mismo como aplicable a una fuente oral más que una fuente escrita. La identificación de Q con los Logia u oráculos de Mateo, de los cuales habla Papías, ha sido hecho por muchos, pero no es de ningún modo una cosa comprobada. A. M. Farrer lanzó un vigoroso ataque en contra de la hipótesis de Q, argumentando que Lucas conoció a Mateo y que si esto es cierto, la necesidad de proponer una fuente común desaparece. Es más fácil suponer el uso de una fuente conocida que el de una desconocida.[8] El destaca además un punto adicional, y es que cuando se admite que hay material narrativo incluido en Q y que el tal abarca algu-

[6]77ie *Four Gospels,* p. 163.
[7]Pueden hallarse reconstrucciones conjeturales de Q p.ej. en *The Sayings of Jesús,* de Har-nack, 1908, y en *The Work and Words of Jesús,* A. M. Hunter, 1950. E! libro *Introduction to the Literature of the New Testament,* Moffat, pp. 197-202, cita 16 ordenamientos diferentes. [8]"On Dispensing With Q", en *Studies in the Gospels,* D. E. Nineham, sd., 955, pp. 55-86.

nos de los sucesos más estratégicos de la primera parte del ministerio de nuestro Señor, es inconcebible entonces que tal documento no avanzara hasta incluir la Pasión, cosa que, de hecho, Q no hace. Farrer no se encuentra particularmente molesto por el hecho de que Lucas coloque buena parte del material de Q en un orden diferente que Mateo, argumentando que Lucas siguió su propio plan, algo que es discernible en otras partes de su Evangelio también. Pero Farrer se hace pasible a cierta critica respecto a este asunto, como ha sido notado por R. H. Fuller: "Mateo ha ordenado pulcramente el material de Q en grandes bloques. Lucas, debemos suponer entonces, ha desbaratado todo este pulcro ordenamiento y desparramado el material de Q sin ton ni son a través de todo su Evangelio".[9] Los que abogan por la prioridad de Mateo tienden a descartar a Q por considerarlo innecessario, como lo ha hecho Farrer, y también Butler[10] y Farmer[11]. Pero Q permanece como la solución más probable, a pesar de su carácter hipotético.

Con referencia a la opinión de que Mateo es anterior a Marcos, se debe observar que en dicho caso la falta de Marcos de utilizar el material contenido en el Sermón del Monte se transforma en un problema perturbante. Es inaceptable decir que Marcos estaba más interesado en los hechos de Jesús que en su enseñanza, ya que partes de la enseñanza son incorporadas (en el capítulo 4 especialmente).

No hay entusiasmo alguno por la posición de que Mateo dependió de Lucas. Considerando las grandes diferencias entre sus relatos de la nati-vidad y de la resurrección, uno llega, naturalmente, a la conclusión de que ellos no hicieron uso de la obra del otro.

Esta breve reseña de la hipótesis de los dos documentos debe considerarse suficiente, excepción hecha del reconocimiento que merece la investigación de A. M. Honore.[12] Aqui sólo daremos sus conclusiones, que son las siguientes: (1) Marcos es el vínculo principal entre Mateo y Lucas; (2) ambos, Mateo y Lucas hicieron uso de Marcos; (3) Mateo no hizo uso de Lucas; (4) Lucas no hizo uso de Mateo; (5) Mateo y Lucas usaron otras fuentes además de Marcos (o sea, Q); (6) Q no era un documento único. El autor asevera que, "Todas las conclusiones, con la excepción de 6, están confirmadas por dos estudios independientes. Por lo tanto, se pueden aceptar confiadamente. Para mí son aun más convincentes, puesto que durante la mayor parte de las investigaciones yo me inclinaba a creer que la opinión crítica aceptada estaba equivocada. Parece, sin embargo, que la opinión crítica aceptada es la correcta, aunque uno debe

[9]77ie *New Teslament in Current Study,* p. 74.

[10]B. C. Butler, *The Originality of Matthew;* consúltese la critica de G. M. Styler en *The Birth of the New Testameni*, de C. F. D. Moule, pp. 223-232.

[11]W. R. Farmer, *The Synoptic Problem;* consúltese la reseña de R. W. Beare en *JBL,* 84 (sept. 1965), 295-297.

[12]"A Statistical Study of the Synoptic Problem", *Novum Testamentum,* 10 (abr.-jul. 1968), 95-135.

tener ciertas reservas respecto a la verdadera *naturaleza* de Q. Esto no significa que uno debe, necesariamente, adoptar las opiniones aceptadas en lo que tiene que ver con la fecha de los Evangelios, o con la historia previa de los documentos. En especial, quisiera decir que las variaciones en la nolítica editorial de Maten que e<;ír<<: piti_iHinc h?.n re^ve!?.do, posiblemente indiquen que el Mateo que tenemos hoy no es la primera edición de dicha obra. La prehistoria de los Evangelios es un asunto que requiere delicadas herramientas analíticas" (p. 135).

6. *Hipótesis de cuatro documentos.* Este desarrollo adicional de la Crítica de Fuentes, que va más allá de la teoría de dos documentos, vino a través de la obra de B. H. Streeter. Esta incluye el uso de su teoría del Proto-Lucas, a saber, que Lucas hizo un borrador de su Evangelio, que luego incluyó en su obra ya finalizada. Streeter destacó cinco secciones en las que Lucas parece independiente de Marcos (3:1—4:30; 6:12—8:3; 9:51—18:14; 19:1-27; 22:14—24:53). Además, Lucas 3:lss da la impresión de ser el principio de un libro, mientras que la última sección acaba con los relatos de la pasión y resurrección, los sucesos finales de la vida de Jesús. Es por lo tanto razonable llegar a la conclusión que estas secciones juntas formaban un documento evangélico aparte, documento que es casi tan largo como Marcos. Streeter opinaba que más tarde Lucas añadió materiales procedentes de Q para formar Proto-Lucas, y que después, en fecha aun más posterior, insertó elementos tomados de Marcos y añadió los materiales de la natividad para formar el presente Evangelio según Lucas.

Al elaborar su teoría de los cuatro documentos, Streeter se impresionó con la probabilidad de que varios centros prominentes del cristianismo podrían haber hecho una contribución a los orígenes de los Evangelios. El estaba de acuerdo en que Marcos provino de Roma, quizá en fecha tan temprana como el año 60, y opinaba que Q se originó probablemente en Antioquía, allá por el año 50. De allí Streeter pasó a proponer una fuente adicional, M (la fuente privada de Mateo), procediente de Jerusalén allá por el año 65. Era una fuente que contenía dichos, y cuya existencia se presume en base a la considerable diferencia entre el material discursivo de Mateo y el de Lucas. Streeter notó una fuerte tendencia judaica en gran parte de este material.[13] El cuarto documento era L (la fuente privada de Lucas), asignada a Cesárea allá por el año 60. L, debe notarse, consiste de las cinco secciones mencionadas en el párrafo anterior. Se supone que las etapas finales de la composición de los corrientes Mateo y Lucas tuvieron lugar en Antioquía cerca del año 85 para el primero, y posiblemente en Corinto allá por el año 80 para el segundo. El Mateo final incluyó cierto material antioqueño de un tipo narrativo del que no se puede explicar de otro modo.[14]

" *The Four Gospels*, pp. 254-59.

"Véase el diagrama de Streeter en la p. 150 de su libro.

Si bien el elemento Proto-Lucano de la teoría de Streeter no ha sido ampliamente adoptado, su teoría en general se ha hecho merecedora de crédito. La misma aporta una base mas amplia para la tradición evangélica que la ofrecida por la hipótesis de dos documentos. El material no marcaiio ha ganado en estatura *y* no es descartado tan íaciimerue tomo indigno de confianza.

:era guerra mundial, ei ínteres por ia critica literaria (Crítica üe túient decreció debido al auge de la Crítica de Formas. Pero ha habido algo así como un avivamiento en este campo durante los últimos años. Han aparecido, de tanto en tanto, artículos sobre el tema en los periódicos especializados y se han publicado varios libros. W. L. Knox, tomando como punto de partida una sugerencia hecha por Eduard Meyer en 1921 que decía que en Marcos hay evidencias de fuentes previas, emprendió la tarea de aislar dichas fuentes. Su opinión final fue de que hay un total de nueve.[15] Es inevitable que haya diferencias de opinión respecto al éxito de una empresa de este tipo. La misma tiene cierta plausibilidad por el hecho de que el prólogo al Evangelio según Lucas hace referencia a tentativas de redactar un relato de las actividades de Jesús. No hay antecedentes que hagan improbable suponer que los mismos hayan existido cuando Marcos escribió su Evangelio y que él haya hecho uso de parte de dicho material Knox ha escrito un libro similar sobre Lucas y Mateo, que apareció en 1957.

En 1954 el perito católico romano Leo Vaganay publicó su *Le Pro-bleme synoptique,* dando a conocer su crítica de que la hipótesis de dos documentos es inadecuada y enfatizando que el problema es demasiado complicado como para ser resuelto en términos tan simples. Esto ya había sido reconocido por quienes abogaban por la hipótesis de cuatro documentos, pero Vaganay sigue otro rumbo. Propone una fuente a la que llama Mg, que consiste, según él, en una traducción al griego de un evangelio arameo original (para esto se apoya en la tradición de Papías respecto a Mateo). Supone que, como sucede con Marcos, la misma comenzaba con el ministerio de Juan el Bautista y termina con el relato de la Pasión. El documento consistía en esencia, de cinco libros, centrados alrededor de los cinco discursos de Jesús. Vaganay cree que Mateo ha transmitido fielmente el esquema de este evangelio previo. Marcos y Lucas lo usaron también.

La segunda fuente propuesta por Vaganay, que él domina Sg, es una traducción al griego de una colección de dichos en arameo. Estima que Mateo la usó como estaba, pero que Lucas efectuó alteraciones substanciales en la misma. De este modo Vaganay explicaría las variantes entre ambos cuando ellos parecen cubrir básicamente el mismo terreno. Afir-

[>5] *THe Sources of the Synoplic Gospels,* vol. 1, St. Mark, 1953. Véase el sumario en la página 150.

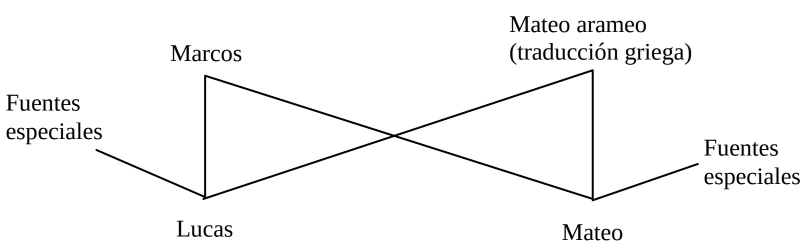
ma que Mateo dependió de Mg como su fuente primaria y de Sg como fuente secundaria.

Marcos es aceptado como el primero de nuestros Evangelios presentes, concordando con las opiniones de la mayoría de los expertos. Es considerado una combinación de la memoria verbal de Marcos respecto a Mg, que representa la catcquesis primitiva de Jerusalén, moldeada en gran parte por la influencia de Pedro, y la predicación en Roma, respecto a la cual tenemos información de los autores patrísticos. Es así que Marcos no es, en el sentido estricto, una producción literaria que depende totalmente de fuentes, como lo son Mateo y Lucas. Aquel no conocía a S (Fuente de Dichos).

El fundamento de la tesis de Vaganay es que Mg (su documento teórico), y no Marcos, es la fuente primaria de la tradición sinóptica. Entre otras cosas él trata de probar que no hay dependencia literaria entre Mateo y Lucas. Lucas utilizó a Marcos y a Mg, como también a Sg (para la parte central de su Evangelio).

Esta teoría, además de ser complicada, hace escasa justicia a Marcos, que queda reducido a un "enigma literario".[16]

Muchos expertos católico romanos aceptan una modificada hipótesis de dos documentos, que es similar a la posición de Streeter. Puede ser esquematizada del siguiente modo



Las fuentes especiales pueden ser más o menos identificadas con las M y L de Streeter. Para muchos, estos símbolos son útiles para indicar los materiales añadidos que aparecen en Mateo y en Lucas, más que como documentos en el sentido estricto.

Bierson Parker ha presentado un nuevo enfoque en el campo de los estudios críticos sinópticos.[17] Procura demostrar que la controversia legalista que hubo en la iglesia primitiva ha dejado su imprenta en los Evan-

[15]Otras objeciones aparecen en *New Testament Introduction* de A. Wikenhauser, pp. 238-39.
[17] *The Cospel Befare Mark*, 1953.

gelios, no menos que en algunas otras partes del Nuevo Testamento. El rasgo que más distingue a su teoría es el de proponer un evangelio judeo cristiano escrito antes que el de Marcos. Este evangelio tenía un interés especial para los cristianos judíos de Palestina. Marcos lo utilizó, pero eliminó cualquier cosa que pudiese ser considerada de carácter antigentil. Mateo también usó esta fuente primitiva, pero en una época en que la controversia ya se había calmado, por lo que la eliminación de materiales no era ya necesaria. Se retiene a Q como otra fuente de Mateo. Lucas es derivado de Marcos y Q. Se disputa la existencia de M. "M es simplemente aquellas partes del evangelio judeo cristiano que Marcos no copió". La teoría es ingeniosa, pero pesa sobre ella la desventaja de que presume una fuente adicional para la cual no hay evidencia objetiva.

Nuestra reseña del problema sinóptico dista de ser exhaustiva. Se ha cubierto terreno suficiente como para mostrar parte de la amplia variedad de opiniones existentes, lo que a su vez demuestra lo difícil del tema. Algunos estudiosos desesperan de que se pueda llegar a una solución del problema y haciendo tal vez eco a las palabras de J. A. Froude, escritas hace muchos años dicen: "Parecería que la explicación hubiese sido puesta a propósito fuera de nuestro alcance".[18] Sin embargo, la labor no ha sido totalmente en vano. Como bien ha dicho Vincent Taylor, "Los expertos que no han alcanzado a establecer una hipótesis son nuestros benefactores; están al fin de sendas que de otro modo tal vez nos viésemos tentados a explicar, y nos dicen que las tales son desvíos inútiles".[19]

Una razón de la renuencia de algunos estudiosos a seguir la tendencia de la investigación sinóptica crítica, es su preocupación por honrar la dirección de la iglesia primitiva, que da a Mateo prioridad sobre Marcos. Pero gran parte de esta tradición puede ser simplemente el eco de alguna opinión previa, en vez de estar fundada en una investigación independiente. La crítica interna debe tener voz en estos asuntos.

Más seria es la opinión de que la dependencia literaria entre un autor y otro es difícil de conciliar con cualquier respetable concepto de la inspiración. Los hombres preguntan, "¿Permitiría Dios que los documentos fuesen compuestos sobre la base de que el uno se copiase del otro?". Esta objeción parecería tener mucho peso, pero no es tan seria como aparenta, ya que el copiado, si uno puede llamarlo así, no es del tipo servil. Al contrario, hay factores de omisión, adición y también una considerable libertad de expresión en aquellos lugares en los que el material es básicamnete el mismo. Además, no debe olvidarse la analogía de las Escrituras del Antiguo Testamento. Casi una quinta parte del Antiguo Testamento consiste en deuterografías o repeticiones de material idéntico o muy similar. El ejemplo más prominente es la relación entre Reyes y Crónicas. Sin embargo, no hubo entre los judíos barreras para la acepta-

l Studies on Crea! Subjects, 1893, I, 276. [19] *The Formal ion of the Cospel Tradition*, 1933, p. 3.

ción de ambos como Escritura, y nuestro Señor parece haber asentido a ello, puesto que El aceptó el canon judío. La iglesia hizo lo mismo. En consecuencia, si nos vemos obligados a aceptar una teoría de dependencia literaria sobre la base de la evidencia, no debe pensarse que esto impugne la doctrina de la inspiración. La originalidad no es un requisito necesario para la Escritura.

Bien pudiera ser que la crítica sinóptica haya relegado demasiado fácilmente a Mateo y a Lucas a la posición de editores que son, en unas ocasiones, insulsos y carentes de imaginación al seguir las fuentes, y en otras ocasiones bastante perversos por tratar de ser originales. Se los debe considerar más bien como hombres que tenían un profundo interés en el material que había pasado por sus manos y un pleno conocimiento del alcance de la tradición, de la cual iban tomando lo que servía mejor a su propósito.[20]

Para concluir, vale la pena recordar que Jesús dio a sus seguidores la doble tarea de predicar y enseñar. Cuando estudiamos las epístolas, encontramos los términos *kerygma* y *didache*, que responden a este doble mandamiento. El primero abarca el mensaje del evangelio para los no salvos, mientras que la segunda se ocupa mayormente en desarrollar las implicancias del evangelio para la vida cristiana. En el libro de Hechos hay una predicación y también *didache,* si bien esta última no está lo suficientemente desarrollada como para permitirnos trazar sus líneas. En Marcos parecería que tenemos un documento que se especializa en el *kerygma,* aunque no descuida del todo, por cierto, la enseñanza. Mateo y Lucas, parece, utilizaron un depósito común de materiales didácticos relacionados con el ministerio de Jesús, ya sean orales, o escritos. Existe algún material adicional en Mateo y en Lucas que no puede ser explicado por ningún análisis de este tipo. Como ya notáramos, Streeter propuso ¡as fuentes especiales M y L para cubrir estos elementos.

La crítica literaria incluye cierta medida de conjetura que debe ser reconocida con franqueza. Las conclusiones, por lo tanto, deben ser consideradas tentativas y siempre sujetas a revisión. Y más allá de cualquier análisis que se adopte, uno utilizará los Evangelios en su forma presente.

CRITICA DE FORMAS

Otro enfoque al problema de los orígenes de los Evangelios apareció en Alemania después de terminar la Primera Guerra Mundial. Se lo conoce como *Formgeschichte* ("historia de las formas"), y lleva en español el nombre de Crítica de Formas. La misma surgió en un momento en ^ue, en la opinión de muchos expertos, la Crítica de Fuentes se había agotado. Hacía falta un nuevo procedimiento. Era época de novedades. \V. K. L. Clarke hizo la siguiente observación: "Es muy molesto verse

- Véase de libro de N. B. Stonehouse *Paul Befare the Areopagus,* pp. 126-127.

obligado a reconsiderar la teoría de los dos documentos cuando recién ha entrado en los libros de texto, pero el Canon Streeter y los alemanes de postguerra la han debilitado seriamente".21

Ciertas personas tuvieron un papel importante, ya sea en la preparación del camino para este nuevo desarrollo, o en su iniciación. A comienzos del siglo Wilhelm Wrede en su obra *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* conmovió los puntos de vista corrientes respecto a Marcos como un retrato confiable del Jesús de la historia, al sostener que el mismo estaba permeado por una tendencia teologizante en su descripción del mesianismo de Jesús. Durante la misma época, J. Wellhausen escribió una serie de comentarios sobre los Evangelios, en los que enfatizaba un principio de la crítica que iba a jugar un papel vital en la *Formge-schichte.* Es el siguiente: "una obra literaria o un fragmento de tradición es una fuente primaria respecto a la tradición de la cual surgió, pero es sólo una fuente secundaria respecto a los detalles históricos de los caules da información".22 La influencia que esto tuvo sobre los Evangelios se hará evidente a continuación. Le estaba reservado a K. L. Schmidt abrirle la puerta a la nueva metodología por medio de su libro que trata sobre el marco de la tradición sinóptica *(Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 1919), en el cual él trató de demostrar que la mayor parte de Marcos consiste en episodios o anécdotas separados, que fueron artificialmente hilados por un editor que acudió muchísimo a recursos tales como el de la palabra "inmediatamente" para hacer la transición de un incidente a otro.

La obra de Schmidt fue de especial importancia puesto que él aisló los varios fragmentos de tradición de cualquier marco histórico impuesto, según él, por los evangelistas, y le dio así libertad al crítico para estudiar estos fragmentos de tradición en sí mismos.

Los especialistas más influyentes en el desarrollo de esta nueva perspectiva fueron Martín Dibelius, en especial en su libro *Die Formge-schichte des Evangeliums* (1919)23 y Rudolf Bultmann en su *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921)24.

La Crítica de Formas pone gran énfasis y valor en el período oral, que va del ministerio de Jesús hasta la aparición de los Evangelios escritos, tiempo durante el cual las tradiciones respecto a Jesús iban tomando forma. Esta teoría opera sobre ciertos principios bastante bien definidos. En primer lugar, los Evangelios sinópticos pertenecen a un tipo de literatura que debería ser designado como literatura popular o folklórica, relatos y sagas que encierran historias de interés o valor para ciertas personas. La Crítica de Formas se alia de este modo al método de la Religión Compa-

2|M>w *Testament Problems,* 1929, p. 24.

[22]Dicho por Bultmann en "The New Approach to the Synoptic Problem", *JR* 6 (julio, 1929), p. 341.

[23]La traducción al inglés, *From Tradition to Cospel,* 1935.

[24]Traducción al inglés: *The History of the Synoptic Tradition,* 1963.

rativa. En segundo lugar, los Evangelios son, para el historiador, fundamentalmente una reflexión de la fe y vida de la iglesia primitiva. Los mismos no deben ser vistos como descripciones objetivas del Jesús histórico. Se ha hecho resaltar muchas veces cuan grandemente este principio ha afectado todo el punto de vista de Rudolf Bultmann, de modo que en su *Teología del Nuevo Testamento* (2 tomos) él dedica al tema de Jesús sólo unas sesenta páginas y casi pide disculpas por darle tanto espacio. Para él cualquier consideración extensa de este tema es innecesaria puesto que no podemos conocer al Jesús histórico. Todo lo que tenemos es la interpretación de la iglesia respecto a El, la que nos presenta básicamente una figura mítica, o sea una figura que trasciende la categoría de lo humano. La inferencia es que este retrato puede haber sido substan-cialmente alterado. Qué parte de la tradición pueda retrotraer al mismo Jesús es un asunto discutible respecto al cual Bultmann prefiere no comprometerse. En tercer lugar, y siguiendo el ejemplo de Schmidt, las unidades de tradición, habitualmente pequeñas en sí mismas, son consideradas como elementos artificialmente reunidos por los evangelistas según sus ideas o caprichos. Estas unidades no siempre aparecen en el mismo lugar en los sinópticos, de allí que el crítico tenga la libertad de asignarles un marco propio, basándose en su conocimiento de la iglesia primitiva. En cuarto lugar, las unidades se caracterizan por una cierta forma de la cual hay varios tipos. En quinto lugar, los Evangelios son producciones comunitarias que tienen en su trasfondo una muy definida situación social, un marco existencial *(Sitz im Leberi),* el que debe buscarse en la iglesia primitiva y no en la historia de Jesús.

El objetivo al cual todo esto apunta es expresado por Bultmann en los siguientes términos: "Sobre la base de este estudio (de las formas) se hace posible descubrir la naturaleza de la redacción editorial en los Evangelios y distinguir aquellas porciones de la tradición que son originales de entre los elementos secundarios, aportados por los redactores de los Evangelios. Al comparar los estilos literarios presentes en los Evangelios con las expresiones paralelas de la literatura helenística y rabínica, se arroja luz sobre la pregunta respecto a si un determinado dicho se originó en un terreno palestino o helenístico".[25]

Es necesario explicar ahora la naturaleza de las formas de las cuales este tipo de crítica deriva su nombre. Estas abarcan tanto los hechos como los dichos de Jesús.

(1) Historias sobre pronunciamientos (término de Vincent Taylor) o *apophthegmata* (Bultmann), o paradigmas (Dibelius, en reconocimiento a su uso en la predicación cristiana). Estas tienen que ver con incidentes, casi siempre breves, que terminan con un aforismo o dicho famoso que inculca la enseñanza. Tenemos un ejemplo en el pasaje respecto al pago

-[s]*Op. cil.,* p. 337.

del tributo, que termina con el notable pronunciaminto de Jesús respecto a lo que se le debe dar a César y a Dios. (Marcos 12:17)

(2) Relatos sobre milagros. Bultmann encuentra las mismas características de estilo en la descripción de los milagros de Jesús que en los relatos de milagros en el mundo helenístico: una descripción de la aflicción, con énfasis especial en su deplorable carácter, a fin de magnificar la cura; la descripción de la cura; y una declaración del efecto que tuvo en los presentes. Debido a tales correspondencias, Bultmann llega a la conclusión de que éstos pertenecen a la fase helenística de la iglesia en expansión, en vez de pertenecer a la fase palestina. Dibelius distingue los milagros que están estrechamente relacionados con la proclamación del reino, a los que reúne bajo "paradigmas", y otros que son historias completas en sí mismas y que abundan en detalles. A éstas las llama "cuentos" y piensa que en las mismas Jesús es presentado simplemente como un hacedor de milagros de poder excepcional.

(3) Relatos sobre Jesús. Estas tienen considerable variedad y por ello no son fáciles de clasificar. Los críticos de formas admiten prontamente que hay elementos mitológicos en la representación de Jesús en ocasiones tales como, por ejemplo la transfiguración. Esta tendencia se considera totalmente desarrollada en el cuarto Evangelio. La categoría de mito le es aplicada a aquellos elementos de la presentación de Jesús en los Evangelios en los que El aparece de modo tal que trasciende lo humano y lo natural.

(4) Dichos de Jesús. Los hay de varios tipos. Uno de ellos es el de *palabras sapienciales.* Dado que el judaismo era rico en literatura gnómica, este elemento en la enseñanza de Jesús es de esperarse. Sin embargo debe sospecharse, según Bultmann, que al menos algunos de los dichos de este tipo atribuidos a Jesús puedan haber sido puestos en sus labios por los evangelistas. El segundo tipo puede ser llamado *dichos proféticos.* Estos incluyen las Bienaventuranzas y los pronunciamientos de carácter más apocaliptico, tales como la predicación de la destrucción del templo. Además hay declaraciones que pueden ser llamadas *legislativas,* en los que Jesús imparte enseñanzas referente a la oración, el ayuno, el divorcio, el perdón, y una variedad de otros temas. A veces éstos son clasificados como palabras eclesiásticas. Luego hay ciertos dichos del tipo "Yo", en los que la persona de Jesús es destacada de algún modo. Finalmente, existe un grupo bien definido de dichos, conocidos como *parábolas,* el medio favorito de Jesús para explicar el reino de Dios.

(5) La historia de la Pasión. No existe un acuerdo completo entre los críticos de formas respecto a esto. Algunos lo ven como un relato bien estructurado y sostenido, en contraposición a la naturaleza fragmentaria de otros materiales de los Evangelios; otros lo ven como composición de breves fragmentos, embellecidos posteriormente. Con todo, se la considera como una de las formas.

Sin duda los críticos de formas han rendido un servicio útil al enfatizar la existencia de formas en la tradición evangélica. Pero el uso que se hace de las formas queda abierto a discusión. La idea de que las tradiciones primitivas son relativamente pocas y que gran parte del material de los Evangelios debe ser atribuido a la acrecencia, o sea. a la creación de la comunidad cristiana, es contraria a la probabilidad. Bultmann pareciera sugerir que el proceso que produce muchos detalles imaginativos en los evangelios apócrifos, tales como darle nombre a personajes que permanecen anónimos en las Escrituras ya estaba obrando entre los evangelistas. El da algunos ejemplos, tales como la mención de los nombres de Pedro y Juan (Le. 22:8), en contraste con la simple mención de dos discípulos en Marcos 14:13. Damos por sentado que el problema de la acrecencia, no es de fácil manejo, pero lo menos que se puede decir es que la tendencia no es siempre hacia la mayor especificidad o ampliación en Mateo y Lucas, en oposición a Marcos. Dos ejemplos son suficientes. Es Marcos quien identifica al mendigo de Jericó como Bartimeo, hijo de Timeo, mientras que los otros relatos lo dejan sin nombre. Al comienzo del discurso escatológico, aquellos que le preguntan a Jesús respecto a las señales son indefinidamente descritos como "ellos" en Lucas, e identificados como "los discípulos" en Mateo, pero en Marcos los mismos quedan especificados por nombre—Pedro, Jacobo, Juan y Andrés. Marcos 5:42 representa otro ejemplo que ilustra este punto. El Evangelio primario es con frecuencia el más definitivo y detallado.

Al escribir sus relatos, los evangelistas deben haberse estado muy apremiados a limitarse a sí mismos, pues que es seguro que Jesús se mantuvo en una actividad más o menos constante durante los años de su ministerio y debe haber hablado centenares de veces. La verdadera utilidad de las formas no es la de capacitarnos para distinguir entre la tradición primitiva y tardía sino la de permitirnos reconocer en ellas medios útiles para la perpetuación de las enseñanzas de Cristo. Lejos de ser recursos literarios artificiales, ellos representan en muchos casos los medios más naturales de registrar un evento. Esto es especialmente aplicable a los relatos de los pronunciamientos.

E. Fascher, el historiador y crítico del movimiento *(Die Formge-schichtliche Methode,* 1924), no sólo señaló que los críticos de formas difieren ampliamente entre ellos mismos respecto a las mismas, sino que lanzó también una objeción mucho más seria, a saber, que los materiales de los Evangelios son vastamente diferentes de los que dan substancia a la literatura folklórica. Las leyes que gobiernan la tradición popular no son aplicables a una situación en la cual la materia es mucho más importante que la forma.

La Crítica de Formas olvida o minimiza la influencia reguladora de los apóstoles y otros testigos de la vida de Jesús. Debido a su deseo de honrar al Señor, estos dirigentes no participarían en la costumbre de adscri-

bir a Jesús lo que de hecho no había originado con él. La presencia de cientos de personas en la iglesia primitiva que habían conocido y seguido al Señor en los días de su vida terrenal debe haber tenido un poderoso efecto en mantener la tradición fiel a los hechos.

La noción de que gran parte del material que hay en los Evangelios es el resultado de una casual selección de algunos fragmentos de tradición, no satisface. Tal posición ignora la existencia del esquema evangélico cuyo bosquejo común aparece en todos los relatos. T. W. Manson observa que, al acatarse a los principios de la Crítica de Formas, “necesitamos una explicación respecto a cómo fue posible que se recordasen los detalles de la historia y se olvidasen el bosquejo general".[26]

En realidad, la idea misma de que no había un interés biográfico en Jesús de Nazaret por parte de la iglesia primitiva, es increíble. Es algo totalmente caprichoso ver en la selección de los materiales para nuestros Evangelios, simplemente aquellas cosas que tenían un interés existencial para los cristianos. Jesús mismo era el más grande interés que ellos tenían, como lo demuestran abundantemente el libro de Hechos y las epístolas.

La teoría de la Crítica de Formas tampoco es verificada por el prólogo de Lucas. Esta teoría hace de la comunidad la creadora, guardiana y transmisora de la tradición. El autor individual y su influencia sobre la tradición quedan reducidos casi a cero como factores en consideración. Pero en las palabras introductorias de Lucas encontramos que había cierto grupo, mucho más pequeño que la iglesia en su totalidad, que preservó la tradición y la hizo asequible a aquellos que la escribieron. De paso, el prólogo también da testimonio de que no sólo Lucas, sino también quienes le precedieron en escribir sobre Jesús no se propusieron hacerlo en base a las ideas y prácticas de la iglesia primitiva, sino basándose en las cosas que habían cumplido entre sus seguidores. Vale la pena recordar que la idea de la iglesia como entidad creadora está aún en espera de que se la compruebe. "Los documentos del NT confirman los hallazgos de la sociología y de la antropología, según los cuales las colectividades son entidades receptivas más que creadoras".[27] Aun en el caso de la literatura folklórica, es razonar equivocadamente el deducir del hecho que grupos preservan y transmiten literatura, que dicha literatura surge de los grupos en vez de los individuos.

F. G. Kenyon ha postulado que el tiempo necesario para la hipótesis de la Crítica de Formas no alcanzó a transcurrir. El ha señalado lo siguiente: "Simplemente no hay tiempo suficiente para los complicados procesos requeridos por la *Formgeschichte* de Dibelius, que ha ganado una popularidad sorprendente, pero que presupone primero la disemina-

[26]"Present-day Research in the Life of Jesús" en *The Background of the New Testament and its Eschatology,* ed. por W. D. Davies y D. Daube, 1956, p. 213.
[27]Otto Pip^r, "The Origin of the Cospel Pattern", *JBL,* 78 (junio 1959), p. 123.

ción de historias respecto a la vida y enseñanzas de Jesús, luego su colección y clasificación en grupos según su carácter, y finalmente la formación de relatos continuos en los cuales se los utilizase".[28] Sin duda, es también su intención incluir el argumento de que no hubo tiempo suficiente nara la introducción de elementos mitológicos

F. F. Bruce hace la observación de que los primeros cristianos mantenían una clara distinción entre los primeros pronunciamientos de Jesús y sus juicios personales respecto a puntos en disputa (véase I Co. 7:10, 12, 25)".[29] Esto milita contra el enfoque de la *Gemetndetheofogie*, que da importancia a los Evangelios principalmente por las vistas que nos pueden brindar respecto a la fe y vida de la iglesia primitiva. Es cierto que es casi imposible escribir sin que se tenga alguna referencia, aunque sea velada, a la propia situación. También se concede que las necesidades de la iglesia tuvieron algo que ver con la preservación y el uso de algunas tradi-ciones, en vez de otras. Pero aun así es una perversión considerar los ma-teriales de los Evangelios como algo creado por la iglesia en vez de serlo por la influencia de Jesús. Floyd F. Filson destaca cómo las parábolas llegan a ser un caso de prueba respecto a este asunto. "Todos los intentos de hacer de la edad apostólica la responsable por la creación de cualquier cantidad considerable de material evangélico se estrella contra la evidencia de las parábolas. Esta es la forma de enseñanza característica de los Evangelios sinópticos. La misma está notoriamente ausente en el resto del Nuevo Testamento y en otra literatura primitiva cristiana. Si la era apostólica hubiese creado estos magistrales medios de enseñanza, otros escritos de la misma época hubiesen reflejado naturalmente el mismo método. Pero no lo hace. La iglesia primitiva preservó un sentido de la diferencia entre el método de enseñanza de Jesús y sus propias ideas y métodos".[30]

Rebelándose contra los extremos de la Crítica de Formas,'Harald Ries-enfeld la ha atacado considerándola "uno de esos dogmas o mitos científicos que tienen su día y que luego deben ser gradualmente puestos de lado si es que uno no quiere impedir el posterior desarrollo de la investigación".[31] En su esfuerzo por encontrar *Sitz im Leben* de la tradición de los Evangelios, Riesenfeld rechaza la predicación y la instrucción cate-quética, y opina que las palabras de Cristo tenían un carácter sagrado en la opinión de la comunidad cristiana primitiva y que posiblemente por esta razón no fueron citadas en la predicación misionera. El traza los co-mienzos de las tradiciones evangélicas hasta Cristo mismo. Sugiere, si-guiendo la analogía del método rabínico judío, que Jesús hizo que sus discípulos aprendiesen de memoria su instrucción.[32] Esta posición da la

:í *The Bible and Modern Scholarship*, 1948, p. 52.
-Baker's *Dictionary of Theology*, p. 228a. ; *'Origin of the Gospels*, 1938, p. 109. *The Cospel Tradiíion and its Beginnings*, 1957, p. 7.
-*Ibid*.

impresión de ser un extremo del punto de vista opuesto, ya que no cuadra con las variaciones en los relatos de dicha enseñanza en los Evangelios.

R. O. P. Taylor ha atacado la presuposición de la Crítica de Formas de que la tradición oral estuviese presente al principio de un modo fragmentario. En su *Groundwork of the Gospels* (Fundamentos de los Evangelios) (1946) él arraiga el origen de la tradición evangélica en la necesidad que la iglesia primitiva tenía de tal material para su culto. Cree que la iglesia disfrutó desde un principio de una historia íntegra del ministerio de Jesús aportada por los apóstoles, y que ésta era recitada en los cultos públicos. Marcos basó su Evangelio en ella, como lo hicieron los demás, ya que ésta era la única versión autorizada de la tradición, si es que podemos aplicar esta terminología a ella.

Es así que con el pasar del tiempo el argumento a favor de la Crítica de Formas ha quedado debilitado. En manos de los moderados todavía podría tener cierta utilidad limitada. Pero en manos de Bultmann ella se ha aliado con un escepticismo considerable. "Parecería que el plan general de la vida de Jesús, en la forma en que es dado por Marcos y adoptado por Mateo y Lucas, es una creación editorial y que, a consecuencia, nuestro conocimiento del curso de la vida de Jesús queda restringido a lo poco que puede descubrirse en las escenas individuales que constituyen la tradición más antigua". 33 A esto le podemos contraponer la siguiente declaración de C. S. C. Williams, "La Crítica de Formas es un instrumento literario, no histórico y no puede ser usado para pasar un veredicto final respecto a ninguna sección del Nuevo Testamento". 34 Ha llegado la hora de deshacerse de las inhibiciones que la Crítica de Formas ha impuesto al estudio de la vida y ministerio de Jesús y comenzar nuevamente a verlo como una totalidad y como algo definido principalmente por Jesús mismo, en vez de serlo por la iglesia primitiva.

CRITICA DE REDACCIÓN

Durante el auge de la Crítica de Formas la atención se centró en las unidades separadas que los evangelistas habían utilizado y ordenado según sus preferencias individuales. Poca atención se le prestó al escritor y la posibilidad de que él fuese algo más que un compaginador de unidades de tradición. Poco a poco se ha reconocido de que el estudio de los Evangelios hoy en día se mueve cada vez más en la dirección de investigar la contribución de los escritores, quienes ya no son considerados como editores, en el sentido vulgar de la palabra, persona cuya obra puede ser puesta de lado como un elemento meramente mecánico y hasta molesto para nuestra comprensión, sino como hombres que tenían un interés y un propósito teológico definido que dio forma a su elección y disposición de

33 JR (julio 1929), p.
34 ET (1956), p. 345.

los materiales. Esto significa que los sinópticos están siendo examinados ahora como totalidades en un esfuerzo por captar el énfasis del evangelista en cada caso.

Debe quedar en claro que el término "editor" o "redactor" es ambiguo. Por ejemplo, los críticos de formas podían hablar de Marcos como redactor, pero para ellos esto en gran medida sólo significaba que él había aportado las conexiones verbales entre las unidades de tradición a fin de lograr un relato continuo. Su obra era puesta de lado para llegar a las unidades mismas. Se lo consideraba como poco más que escritor mercenario. Pero la labor editorial puede ser creativa, como nos hemos dado cuenta a través del periodismo moderno. Es desde este punto de vista que los escritores de los Evangelios deben ser evaluados. En vez de concentrarse en la tradición común que sirve de trasfondo a los sinópticos, como lo hace la Crítica de Formas, la Crítica de Redacción presta atención a aquello que es privativo de los escritores como individuos.

De hecho, ambos tipos de labor editorial pueden descubrirse en los relatos de los Evangelios. Cuando Mateo pule una construcción de Marcos o sustituye un término más elegante por un vulgarismo, y cuando Lucas elimina un semitismo o latinismo de Marcos, lo que se está efectuando es un trabajo editorial de un tipo común. Pero la formulación del material por medio del uso de títulos especiales para el Salvador, o al destacar ciertos desarrollos en el curso del ministerio de Jesús, corresponde al orden superior de la tarea editorial y provee el medio para discernir el propósito del escritor. Esto no implica que el escritor esté dando una interpretación individualista del ministerio de nuestro Señor, interpretación que le es privativa y que hace a efectos de convertir a otros a su punto de vista. El elemento privativo puede estar en el énfasis dado a un determinado aspecto del ministerio, como ser el de la relación de Jesús para con la nación judía, su actitud hacia los gentiles, el adiestramiento que diera a sus discípulos, o su tratamiento del futuro en términos del propósito divino. Se le debe prestar una cuidadosa atención a la triple tradición para ver qué es lo que cada evangelista ha hecho con sus recursos, por medio de la omisión, adición o alteración, para así sugerir su preocupación teológica a distinción de su preocupación literaria. Hasta la elección de una sola palabra puede ser significativa, como en el caso de los diferentes términos utilizados por los evangelistas al principio de sus relatos como rótulo para la totalidad ("evangelio" en Marcos; "libro" en Mateo; "historia" en Lucas).

Este nuevo modo de encarar los sinópticos ha sido aptamente resumido por Robert H. Stein. "La *Redaktionsgeschichte* busca descubrir la peculiaridad cualitativa y cuantitativa que distingue al evangelista de sus fuentes y, luego de haberla determinado, trata entonces de determinar el

Stiz im Leben desde el cual cada evangelista escribió el propósito particular por el cual escribió su evangelio".[35]

Reconsiderando la historia de la investigación de los sinópticos, es interesante notar el cambio de énfasis que ha tenido lugar. A principios del siglo los Evangelistas eran estudiados con la intención de enfocar el ministerio de Jesús para discernir la situación histórica en que él se movía. Luego llegó la Crítica de Formas y la utilización de los mismos documentos para obtener una comprensión de ¡a iglesia primitiva. Y ahora la atención es dirigida hacia la contribución hecha a la tradición por cada uno de los evangelistas individualmente.

Cuando la *Redaktionsgeschichte* es aplicada al estudio del texto, hay ciertos efectos que suceden naturalmente en el proceso exegético.[36] En primer lugar, el analista no debe preocuparse demasiado por armonizar dos relatos similares, ya que quizá esté borrando o encubriendo de tal modo algo que el autor quiso destacar a propósito. Asimismo uno debe someter los resultados tentativos de sus hallazgos exegéticos a una prueba de compatibilidad con el énfasis general del documento. Es de esperar que la tendencia a asignar un Evangelio a una escuela en vez de a un individuo vaya decreciendo.

(Varias obras alemanas que incorporan el uso del nuevo método han sido traducidas al inglés y pueden obtenerse para un estudio más detallado, incluyendo los siguientes: Willi Marxen, *Mark the Evangelist,* 1961, Abingdon; Marxen, *Introduction to the New Testament,* 1968, Fortress Press; G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew,* 1963, Westminster Press; Hans Conzelmann, *The Theology ofSí. Luke,* 1960, Harper and Brothers.)

ORÍGENES ÁRAMEOS

Del hecho de que Jesús habló arameo como lengua materna, algo que se patentiza en la ocasional mención de una palabra o frase arameo por parte de los evangelistas, surge la pregunta respecto a si nuestros Evangelios podrían haber existido originalmente en arameo, para ser luego traducidos al griego. Uno de los primeros investigadores en este campo, G. Dalman, cuya principal contribución fue efectuar una investigación de las palabras de Jesús en busca del sabor arameo que las mismas pudiesen tener y analizar el trasfondo de los dichos de Jesús,[37] se abstuvo de entregarse a la tarea de retraducir los mismos al arameo.[38] El opinaba que no podían establecerse fuentes arameas escritas para las palabras de Jesús. Es mucho lo que todavía puede aprenderse de la obra de Dalman,

, 88 (marzo 1969), p. *54.* [36]William M. Lañe, "Redaktionsgeschichte and the De-historicizing of the New Testament Cospel", en el *Bulletin of the Evangeliocal Theological Society* (invierno 1968), p. 32. [37]r/ie *Words of Jesús,* 1909; *Jesus-Jeshua,* 1929. *wjesus-Jeshua,* p. xi.

aunque su suposición de que el arameo que hablaba nuestro Señor podía ser comprendido mejor a partir de los Targúmenes de Onkelos y Jonatán ha sido ahora demostrado ser incorrecta.[39] El arameo palestino del tiempo de Jesús no era el mismo que el arameo del estilo más literario de los targúmenes de un período posterior.

Los expertos han podido llegar más cerca del lenguaje hablado por Jesús por medio del descubrimiento hecho por P. Kahle de fragmentos del Tárgnm del Pentateuco palestino en el *Geniza* del Cairo. Hay un hecho que es de gran interés y que se merece ser notado en cuanto a esto. Jesús era llamado, como todos sabemos, no sólo Rabí, sino también Ra-boni (Mr. 10:52 y Jn. 20:16). El Tárgum recién mencionado tiene la misma palabra, totalmente puntuada y en concordancia exacta con su transliteración griega en el pasaje citado.[40] En 1957 Matthew Black pudo anunciar el descubrimiento hecho por el Profesor Macho de Barcelona, del Tárgum de Jerusalén completo, a distinción de algunos fragmentos descubiertos por Kahle.[41]

El alegato de que hubo evangelios árameos escritos, a partir de los cuales fueron redactados nuestros Evangelios griegos, ha sido expuesto con más eficacia por C. C. Torrey. El opinaba que, aparte de los primeros dos capítulos de Lucas, el último de Juan y las citas del Antiguo Testamento, todos los materiales de los cuatro Evangelios fueron traducidos del arameo al griego.[42] En base a esto, él se sintió justificado en proponer que los Evangelios aparecieron en su forma original a mediados del primer siglo. Torrey declara haber hallado 250 errores de traducción que, en su opinión, podrían eliminarse postulando un original arameo que, en cada caso habría sido mal entendido o mal interpretado. Su posición general fue compartida por A. T. Olmstead, J. A. Montgomery, y Millar Burrows, pero rechazada vigorosamente por los helenistas Goodspeed, Riddle, y Colwell.

Hay ciertas objeciones que han sido formuladas en contra de la teoría aramea: (1) No existe ninguna evidencia objetiva de la existencia de tales documentos. Además, como lo afirmara Albright, "no hay en absoluto ningún rastro, hasta el momento, de una continua tradición literaria aramea que abarque el intervalo entre los períodos acamenio y el más antiguo helenístico por un lado, y el segundo siglo después de Cristo por el otro[43] Es cierto que se han sacado a la luz algunos fragmentos árameos de entre los hallazgos de los manuscritos del Mar Muerto, y también el Génesis "Apocrifón", gran parte del cual estaba en demasiado mal estado como para descifrarlo, pero el pronunciamiento de Albright todavía

[39]P. Kahle, *The Cairo Ceniza,* p. 130.
[40]/Wc?., p. 129.
"'ATS, 3 (julio 1957), pp. 306-309.
[42]Véase sus libros *The Four Gospels,* 1933; *Our Translated Gospels,* 1936.
^*The Background of the New Testament and its Eschalology,* ed. por Davies y Danube, p. 155.

mantiene su vigencia en su aspecto más amplio. Podría sostenerse que los originales árameos de los Evangelios existieron alguna vez, pero que luego se extraviaron o fueron destruidos, mas esto es sólo una inferencia hecha a partir de la posición que demanda e! enfoque ararneo

(2) La teoría es considerablemente debilitada por la necesidad de tener que recorrer de aquí para allá en otros lenguajes semíticos para poder edificar un trasfondo lingüístico para las supuestas traducciones equivo-cadas. Dicha evidencia sólo puede ser válida si se puede comprobar que el rasgo en cuestión es común al arameo y a los lenguajes a los que se apela en la argumentación.

(3) El desacuerdo entre quienes defienden esta posición general respecto a casos específicos de malas traducciones, debilita su teoría.[44]

(4) Aun si se acepta la posibilidad de tales traducciones erróneas, continúa siendo difícil suponer que las tales podrían haber pasado sin ser detectadas ni corregidas en la tradición griega del evangelio.

(5) Muchas de las alteraciones propuestas no son, necesariamente, un mejoramiento del griego. El hecho de que el griego esté algo tosco en ciertos lugares no quiere decir que deba ser considerado sospechoso. La fluidez no es un criterio infalible para determinar la autenticidad de un texto.

(6) La iglesia primitiva tenía creyentes grecoparlantes desde un principio. Esta gente necesitaría tener acceso a relatos griegos más que árameos del evangelio.

Es significativo que importantes traducciones modernas del Nuevo Testamento no han sido mayormente afectadas por las alegadas traducciones erróneas y han traducido casi siempre el griego como aparecía en el texto.

T. W. Manson, si bien consideraba a los originales árameos para nuestros presentes Evangelios como algo conjetural, estaba dispuesto a aceptar la posición de que hubo un documento arameo tras la fuente Q.[45] Este punto de vista ha sido compartido por buena cantidad de personas.

Matthew Black ha logrado una considerable aclaración de vocabulario y sintaxis a través de sus estudios del arameo. Se niega a apoyar la posición de Torrey, y expone su punto de vista en términos mucho más cautelosos, a saber, "… tenemos que ver con una tradición-traducción, a veces literal, pero mayormente literaria e interpretativa; pero que lleva por lo general la estampa, en uno u otro rasgo, de su origen arameo. Si esa fuente fue escrita u oral es algo que no puede decidirse a partir de la evidencia".[46]

"D. W. Riddle, "The Logic of the Theory of Translation Greek", *JBL,* 51:18-19.

[45]£T, 47:7-11.

*[6]*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 2"* ed., p. 206.

BIBLIOGRAFÍA

Black, Matthew, *An Aramaic Approach to (he Gospels and Acts.* Segunda edición. Oxford: Clarendon Press, 1954.

Bea, Augustin Cardinal, *The Study of the Synoptic Gospels,* Nueva York: Harper and Row, 1965.

Bultmann, Rudolf, *The Hisíory of the Synoptic Tradition.* Tercera edición. Nueva York: Harper & Row, 1963.

Bultmann, Rudolf y Kundsin, Karl, *Form Criticism.* Nueva York: Harper & Row, 1962.

Dibelius, Martin, *From Tradition to Cospel.* Nueva York: Charles Scrib-ner's Sons, 1935.

Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and iís Developments.* Londres: Hodder and Stoughton, 1936.

Filson, Floyd V., *Origins of the Gospels.* Nueva York: The Abingdon Press, 1938.

Goodspeed, E. J., *New Chapters in New Testament Study.* Nueva York: Macmillan, 1937, chap. 6.

Hawkins, J. C., *Horae Synopticae.* Oxford: Clarendon Press, 1909.

Hoskyns, E. y Davey, N., *The Riddle of the New Testament.* Londres: Faber and Faber, 1931.

Koch, Klaus, *The Growíh of the Biblical Tradition.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1969.

Lightfoot, R. H., *History and Interpretation in the Gospels.* Londres: Hodder & Stoughton, 1935, pp. 1-56.

McGinley, L. J., *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives.* Woodstock: Woodstock College Press, 1944.

Richardson, Alan, *The Miracle-Stories of the Gospels.* Londres: SCM Press, 1941.

Scott, E. F., *The Validity of the Cospel Record.* Nueva York: Charles Scribner's Sons,, 1938.

Stanton, V. H., *The Gospels as Histórica! Documents.* Cambridge: Uni-versity Press, 1930, Part II.

Streeter, B. H., *The Four Gospels.* Nueva York: Macmillan, 1925.

Taylor, R. P. O., *The Groundwork of the Gospels.* Oxford: Alden Press, 1946.

Taylor, Vincent, *The Formation of the Cospel Tradition.* Londres: Mac-Millan, 1933.

Torrey, C. C., *The Four Gospels.* Nueva York: Harper & Bros., 1933.

Westcott, B. F.M *An Introduction to the Study of the Gospels.* Quinta edición. Londres: MacMillan 1875.

Capítulo 6

EL EVANGELIO SEGÚN MATEO

QUIEN ESTE FAMILIARIZADO CON EL ANTIGUO TESTAMENTO ENCUENTRA QUE la transición al Nuevo Testamento le es facilitada por el hecho de que sea este Evangelio el que está en primer lugar en la formulación literaria del Nuevo Pacto. Es que el mismo expresa en gran medida el espíritu de las Escrituras del Antiguo Testamento. El informe que nos llega de la iglesia primitiva de que este Evangelio fuera redactado en su forma original en hebreo o arameo concuerda con su sabor semítico. La verdad o no de dicho informe es uno de los problemas apremiantes que desafía a quien estudia a Mateo.

FORMA ORIGINAL

Eusebio adjudica a Papías la siguiente tradición: "Mateo juntó (una variante dice 'escribió') los oráculos en el idioma hebreo y cada uno los interpretaba lo mejor que podía".[1] Lamentablemente Eusebio no hace comentario alguno respecto a esta cita, y han existido diferencias de opiniones respecto a su significado. Lo habitual es suponer que "hebreo"

'//FUI. xxxix. 16.

quiere decir "arameo" en este contexto. De Eusebio recibimos también el informe de que Pantaeno, director de la escuela catequética de Alejandría, al viajar a la India, halló que el Evangelio según Mateo le había precedido habiendo sido llevado allí por Bartolomé y redactado en caracteres Hebreos. Irineo posiblemente dependa de Papías al afirmar que Mateo publicó un evangelio escrito para los hebreos en su propio dialecto. 3 Orígenes dice básicamente lo mismo, declarando que Mateo lo publicó "para aquellos del judaismo que llegaron a creer, escribiéndolo en caracteres hebreos".[4] Jerónimo, por su parte, afirma que, "Mateo, también llamado Leví, apóstol luego de haber sido publicano, escribió primeramente en Judea, en razón de aquellos de la circuncisión que creían, un evangelio de Cristo en caracteres y palabras hebreas; pero no sabemos con seguridad quién lo tradujo más tarde al griego".[5] De otras afirmaciones hechas por Jerónimo parecería que él, erróneamente, identificó el *Evangelio según los Hebreos* con el Evangelio según Mateo, ya que ambos son bastante parecidos. Jerónimo admitió posteriormente esta confusión.

A pesar de esta tradición de un original semítico, los Padres carecen de información respecto a la traducción del mismo al griego. Lo que ellos conocieron y utilizaron fue un Evangelio en griego.

El esfuerzo por llegar a lo que Papías quiso decir se centra en el debate respecto a las palabras "oráculos" *(logia)* e "interpretaba" *(hérméneu-sen).* Respecto a la primera hay dos opiniones que merecen ser consideradas. Algunos han entendido que esta palabra se refiere a un grupo de dichos de Jesús, los que a su vez han sido identificados con la fuente Q. Se ha buscado el fundamento de esta identificación en la observación de que ciertas diferencias entre Mateo y Lucas en su uso de Q son más fácilmente explicadas como traducciones diferentes de un original semítico.& El otro punto de vista considera que los *logia* no pueden limitarse a material discursivo, ya que en el informe de Eusebio, unas pocas líneas antes de su referencia a Mateo, en una sección sobre Marcos, *logia* incluye tanto cosas dichas como cosas hechas por Jesús. Esta circunstancia es considerada favorable a la conclusión de que Papías tenía todo el Evangelio según Mateo en mente, no sólo material discursivo, aunque no parece existir evidencias a favor del uso de *logia* para referirse a algún libro particular de la Biblia. En el Nuevo Testamento y en los Padres *logia* es un sinónimo de Escritura.[7]

Respecto a la palabra "interpretaba", surgen varias posibilidades. (1) Se la ha entendido como teniendo relación con una lectura pública. La

[2]*Ibid.,* V. x. 3.
^*Contra las herejías* III. i. 1.
[4]//£VI. xxv. 4.
[5]/5e *Viris Illustribus* iii.
[6]T. W. Manson, *The Teaching of Jesús, p.* 27.
[7]J. B. Lightfoot, *Essays on Supernatural Religión,* pp. 172-176.

gente no familiarizada con el arameo necesitaba una traducción al griego. (2) Los lectores privados hacían todo lo posible por tratar de entender el significado, ya que no estaban muy versados en el arameo. (3) Si se pudiese considerar los oráculos como *testimonia*, a saber, colecciones de profecías del Antiguo Testamento cumplidas en Jesucristo, entonces el significado podría ser que cada persona trataba de explicar el cumplimiento a partir de su conocimiento de los hechos de la historia del evangelio. (4) La palabra "interpretaba" se entiende en términos de traducción, no como en (1), sino refiriéndose a varios intentos de verterlo al griego para uso permanente. Este modo de entender "interpretaba" encuadra esta palabra dentro de su uso en el Nuevo Testamento (como en Juan 1:41). ¿Significa esto entonces que nuestro Mateo griego es simplemente uno de tales intentos?

Si *hérméneusen* es entendido en términos de interpretación en vez de traducción,—lo que es lingüísticamente posible,—entonces el pasaje podría reflejar el sentir de la iglesia de Asia Menor de que la historia del evangelio no era de fácil entender, y que constituía, de hecho, algo así como un misterio.[8]

Todo este asunto está dentro de un marco de gran incertidumbre. Hasta es posible que Papías, como Jerónimo, hubiese confundido el *Evangelio según los Hebreos* o algo similar, con un Mateo arameo. El eje de la dificultad está en que el Mateo griego tiene las características de haber sido escrito como original, no las de una traducción de un original arameo. La evidencia de que nuestro presente Mateo no es traducción de algún original semítico, sino una composición en griego, es lo suficientemente fuerte como para ser convincente. (1) El uso del Marcos griego da razón de una porción considerable del libro. (2) En lo que respecta a las citas del Antiguo Testamento que son comunes a Mateo, Marcos y Lucas, se ha verificado que su fuente es la LXX. Además, en las citas que sólo Mateo emplea (aparte de aquellas introducidas por la fórmula del cumplimiento), él por lo general sigue a la LXX. (3) En el material Q utilizado por Mateo existen unos veinte ejemplos de la construcción |xév-6é, rasgo que rara vez aparece en traducciones al griego. (4) El genitivo absoluto ocurre aproximadamente una vez cada veinte versículos en Mateo, lo que es un porcentaje mucho mayor del que uno esperaría en un griego traducido (el Pentateuco, por ejemplo, tiene una de estas construcciones por cada 140 versículos, aproximadamente).

CONTENIDO

I. La preparación (1:1—4:11) incluye los relatos de la infancia, el ministerio de Juan, el bautismo y la tentación de Jesús.

II. El ministerio en Galilea (4:12—18:35) abarca la utilización de Ca-

'Otto Piper en the *Princeton Seminary Bulletin,* oct. 1959, pp. 19-20.

pernaum como cuartel general, el Sermón del Monte, algunos milagros representativos, una colección de parábolas, la oposición de los fariseos, de su familia y de los de su propia ciudad natal, sus retiros hacia Fenicia y Cesárea de Filipo, donde la predicción de Jesús respecto a su muerte mesianica üa la iónica para gran parte del relato restante.

El ministerio en Judea y Jerusalén (19:1—28:15). Esta sección incluye el discurso sobre el futuro y los eventos finales que se asocian con el rechazo de Jesús, seguidos por la resurrección. El programa para el futuro (28:16-20).

CARACTERISTICAS

A más del relato de los hechos básicos del ministerio de Jesús que es común a la tradición sinóptica, el Evangelio según Mateo revela ciertas características individuales:

(1) La escatología ocupa un lugar destacado, especialmente en las parábolas y en el discurso sobre las últimas cosas (24-25; cf. 28:20).

(2) Jesús habla repetidamente de Dios como Padre.

(3) La enseñanza respecto al reino es dominante y el término utilizado es "el reino de los cielos".

(4) La majestad real y la autoridad de Jesús el Cristo son declaradas (25:31-46; 28:18-20), como también su preeminencia sobre las atesoradas instituciones de Israel: La Ley (5:21-22, 27-28), el sábado (12:8), el profeta (12:41), el templo (12:6) y el rey (12:42).

(5) Se manifiesta un interés desusado en el cumplimiento de la profecía. Si bien todos los evangelistas le prestan alguna atención a este asunto, Mateo más que los otros se esfuerza por proveer un contexto vetero-testamentario para cada evento significativo de la vida de Jesús, en especial en sus primeras etapas: su nacimiento (1:23), el lugar de su nacimiento (2:6), el regreso de su viaje a Egipto (2:15), la matanza de los niños de Belén (2:18), su residencia en Nazaret (2:23), la tarea del precursor (3:3), el sitio de sus principales tareas (4:15-16), su ministerio curativo (8:17), su conducta como siervo de Dios (12:18-21), el molde parabólico de su enseñanza (13:35), el ofrecerse a sí mismo a Israel (21:5) y su arresto (25:56). A excepción de la referencia de 2:6, que es atribuida a los escribas, cada una de estas profecías es introducida con una fórmula que indica el cumplimiento de la Escritura. Estas citas no tienen acuerdo substancial con la LXX, sino que parecen ser citas independientes que dependen más del texto hebreo que del griego. En el resto de sus citas, Mateo sigue fielmente la LXX, tal como lo hacen los otros sinoptistas. Debe notarse que Mateo no se da por satisfecho con tratar el asunto que le ocupa como lo hace Lucas habitualmente, observando simplemente que Jesús cumple lo que estaba escrito del Cristo en los escritos proféti

cos (Le. 24:27,44), sino que da datos detallados y precisos que ilustran dicho fenómeno.

A veces Mateo ha sido acusado de encontrar profecías e inventar cumplimientos que concuerden con las mismas. Dicho procedimiento debilitaría toda su presentación ante quienes estuviesen informados de los eventos de la vida de Jesús. Además se puede demostrar que Mateo no siguió tal curso. R. H. Fuller acota lo siguiente, "Mateo no inventó la tradición de la concepción virgínea para que concordase con Isaías 7:14, o el nacimiento en Belén para que lo hiciese con Miqueas 5:2. Ambas tradiciones aparecen en forma independiente en Mateo y en Lucas, lo que demuestra que las mismas son previas a ambos evangelistas”. [9]

(6) Este Evangelio tiene un fuerte trasfondo judaico. El persistente énfasis sobre el reino de Dios y en Cristo como su rey electo tiene sus raíces en el Antiguo Testamento, como lo tiene también su concepto de la justicia, que aparece seis veces en los labios de Jesús, sin que le fuese atribuida a El ni por Marcos ni por Lucas. El contraste sobre el sabio y el necio, tan común a la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, aparece también aquí, siendo peculiar a Mateo. Existe un bien equilibrado aprecio por la autoridad y relevancia del Antiguo Testamento, como se ve en 5:17, y de la presentación de la necesidad de la nueva era introducida por Juan el Bautista, pero que sólo llega a su pleno vigor con la obra de Jesús el Mesías (11:13).

Este Evangelio es sensitivo también a los fenómenos del judaismo contemporáneo: su énfasis en los actos externos de piedad, el deseo de reconocimiento por parte de sus líderes, las actividades proselitistas de los judíos, la práctica de atar y desatar en relación con la autoridad, y hasta una velada indicación respecto a la disputa entre las dos escuelas conceptuales respecto al divorcio (19:3). Estas son sólo algunas muestras del color local que se ve.

En el *Pirke Aboth* o *Dichos de los patriarcas judíos* hay un elogio del hombre que toma sobre sí mismo el yugo de la Tora (3:6). Tal concepto puede estar en el trasfondo del pronunciamiento atribuido a Jesús, "Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí" (11:29). En el versículo siguiente *del Aboth* se cita uno de los dichos rabínicos del siguiente modo: "Cuando diez hombres se sientan juntos y se ocupan de la Tora, la Sekiná está entre ellos" (3:7). Es posible que a tal dicho se dirijan las palabras de Jesús en Mateo 18:20: "Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos".

(7) Se manifiesta una notable preocupación por los gentiles. Esto no sería tan sorprendente si no fuese por el fuerte énfasis en lo exclusivo de la misión de Jesús a su propia nación, Israel (15:24). Sólo en el relato de Mateo se advierte a los Doce en contra de ir a los gentiles y a los samari-tanos, y se les da la orden de limitarse a ir a las ovejas extraviadas de la

[9] *A Critical Introduction to the New Testament,* p. 117.

casa de Israel (10:5-6). Sin embargo, la introducción de los magos al principio del Evangelio pareciera ser una indicación de que otros pueblos, aparte de Israel, tendrían una gran participación en los beneficios del Cristo, algo que se hace explícito aJ cierre del evangelio por medio de la formulación de la gran comisión (28:19). El camino a esto es preparado a través de la enseñanza que Jesús imparte durante la última semana antes de la Pasión, cuando subraya el rechazo de Israel, debido al rechazo que esta nación ha hecho de él. Privativa de Mateo es la declaración de Jesús de que el reino será quitado de Israel y dado a una nación que pueda producir los frutos del mismo (21:43). La entrada de las naciones en la herencia de Israel es parte de la enseñanza escatológica de Jesús (8:11-12).[10]

(8) El Evangelio de Mateo es el único que menciona la iglesia (16:18; 18:17). Aquí hay que discernir una base veterotestamentaria (véase Hechos 7:38), ya que los que escuchaban a Jesús estaban familiarizados con la idea de una asamblea o congregación del Señor. Lo nuevo aquí es lo distintivo de esta entidad predicha, a saber, que pertenece a Jesús.

(9) La enseñanza de nuestro Señor tiene una prominencia especial en este Evangelio. Mateo demuestra una habilidad considerable al preservar el marco histórico general de Marcos insertando en el mismo la enseñanza adicional ausente en Marcos. Mateo ha incorporado cinco discursos de Jesús, colocándolos a intervalos a lo largo del libro, terminando cada uno de modo similar, "Cuando Jesús hubo terminado...". Estos discursos son los siguientes: el Sermón del Monte (5:3—7:27); la instrucción de los discípulos previa a su misión (10:5-42); parábolas del reino (13:3-52); las obligaciones del discipulado (18:3-35); el discurso escatoló-gico (24:4—25:46). Hay quienes quisieran añadir la condenación de los escribas y fariseos en el capítulo 23, aunque no se trata de una enseñanza del mismo tipo que las otras. A veces la insistencia respecto a cinco discursos se relaciona con la idea de que Mateo está enfrentando deliberadamente la nueva ley de Jesús con los cinco libros de Moisés. Es muy difícil que esto pueda ser establecido, ya que los judíos habitualmente consideraban los libros de Moisés como una unidad: la Ley. Lo completo de Mateo, junto con esta especial atención a la enseñanza de Jesús, es lo que sin duda explica en gran medida' la popularidad de este Evangelio en la iglesia primitiva.

(10) Las dos grandes divisiones presentes-en el ministerio de Jesús son más claramente reconocidas aquí que en los otros Evangelios, siendo marcadas por la frase "desde entonces"; la primera división tiene que ver con el comienzo del ministerio público (4:17), la segunda con la dedicación especial de Jesús a la instrucción de los Doce sobre el tema de la culminación de su misión en la muerte y la resurrección (16:21).

[10]Un análisis completo de este tema puede encontrarse en el libro de J. Jeremías, *Jesús' Promise to the Nations.*

PROPOSITO

A diferencia del cuarto evangelio, Mateo no tiene una declaración precisa dando la razón de su relato, pero se ve claramente que tiene el mismo propósito general de los otros evangelistas, a saber, que presentar un conocimiento tal de Jesucristo y de su obra que. haga posible una decisión inteligente de adhesión a El y a su evangelio. Este Evangelio parece tener, en un grado excepcional, la intención de servir como manual de enseñanza para la iglesia. Esto se hace patente por el énfasis que se da a ia enseñanza al hablarse de la Gran Comisión.

Es imposible, asimismo, pasar por alto el elemento apologético que existe en Mateo. En el comienzo mismo se presenta la descendencia de Jesús de tal modo que él quede entroncado con los pactos davídico y abrahámíco. En mayor medida que ningún otro Evangelio él lleva aquí el título de Hijo de David. Su autoridad legislativa es subrayada en su enseñanza. Sus milagros dan testimonio de él. Con todo, los líderes de los judíos lo repudian. Estos líderes han demostrado ser indignos de pastorear al pueblo; su oposición a~ Jesús los descalifica a ellos, no a él (capítulo 23). El pueblo, azuzado por sus líderes, acepta que la culpa de la sangre de Jesús caiga sobre ellos y sobre sus hijos al demandar la crucifixión del Nazareno (algo que sólo aparece en Mateo). La tensión entre judíos creyentes e incrédulos queda claramente reflejada en la historia del nacimiento virgíneo, que es narrado a efectos de silenciar las acusaciones judías de que Jesús había nacido ilegítimamente. Lo mismo puede decirse del tratamiento que se da a la resurrección, en el que se toma nota de la explicación judía de la tumba vacía (28:11-15). Jesús tenía todas las credenciales necesarias para ser identificado como el ungido de Dios; sin embargo, la nación lo rechazó. Como Moisés, él enseñó a la gente, recibiendo de ellos sólo quejas y rechazo. Como Josué, él les ofreció descanso, no en una tierra, sino en sí mismo (11:28), y encontró que solamente había unos pocos que estaban dispuestos a responder. No es sorprendente, entonces, que él esperase mejores cosas entre los gentiles.

TRASFONDO

Parece necesario postular un origen palestino a la compilación de los materiales del Evangelio siendo el verdadero lugar de su composición un asunto aparte. Se llega aquí al corazón mismo del judaísmo. Una comparación entre este Evangelio y los escritos de la comunidad de Qumrán revela que hubo, también ciertos vínculos con dicho grupo. Por ejemplo, la sorprendente afirmación respecto a odiar a los enemigos (5:43), que no aparece en el Antiguo Testamento, encuentra su paralelo en el *Manual de Disciplina* i, 4, 10. Schubert sugiere que la referencia de Jesús a los "pobres en espíritu" en la primera bienaventuranza significa que él se

estaba refiriendo a "aquellos para quienes los bienes del mundo no significan nada" y que, al hablar de este modo, "él mostraba su acuerdo con uno de los conceptos básicos de los esenios".[11]

Sin embargo, dada la amplitud del enfoque de Mateo, uno se ve obligado a estar de acuerdo con la afirmación de que "el marco de este Evangelio no era el de algún grupo exclusivo y cerrado de cristianos judíos, sino que es más bien el de algún lugar y grupo que estaba en contacto con la iglesia en su sentido más amplio.[12]

EJ verdadero lugar de origen de este Evangelio no puede ser fijado de modo definitivo. El testimonio patrístico favorece a Judea, aunque esto puede ser sólo una inferencia debido a su carácter semítico. Los estudios modernos tienden a fijarlo en Antioquía, lugar en que había una gran población judía desde tiempos "helenísticos. Si se tiene en cuenta que los otros Evangelios son asociados con centros cristianos prominentes, es probable que Mateo también lo sea. Una de las cosas que favorece a Antioquía es el hecho de que los escritos de Ignacio indican conocimiento del Evangelio ya a principios del segundo siglo. Unos pocos ejemplos deben bastar. En un solo pasaje Ignacio se refiere al nacimiento virgíneo de Jesús (cosa poco común en los Padres) y dice que Jesús había sido bautizado por Juan para que "toda justicia fuese cumplida en él".[13] Al escribirle a Policarpo, parecería estar citando Mateo 10:16 al decir, "En todo sé prudente como la serpiente y por siempre puro como la paloma".[14]

Más recientemente, S. G. F. Branden ha propuesto que este Evangelio originó en Egipto, presumiblemente en Alejandría.[15]

FECHA

Hay cierto testimonio a favor de su composición en fecha muy temprana; Teofilato (siglo XI) lo coloca en el octavo año después de la ascensión, y Nicéforo (siglo IX) en el décimo quinto año. Pero éstos son alegatos aislados que no tienen el apoyo de Padres anteriores y mejor conocidos. El Evangelio mismo sugiere que un intervalo considerable había transcurrido entre los eventos del ministerio y la fecha de composición del mismo (27:7-8; 28:15). Se debe presuponer un período lo suficientemente largo como para dar tiempo a la circulación de Marcos y su uso posterior en la composición de Mateo. Pero, ¿existen acaso factores que demanden un intervalo bastante extenso? Algunos han pensado que sí, basándose en consideraciones como las que se detallan a continuación.

[11]"The Sermón on the Mount and the Qumran", (El Sermón del Monte y los textos de Qumran) "en *The Scrolls and the New Testament,* ed. Krister Stendahl, p. 122.
[12]Floyd V. Filson, *A Commentary on ¡he Cospel according to Matthew,* p. 14.
[13]*Smyrnaeans* 1:1
[14]*Polycarp* 2:2
[15]*The Fall of Jerusalem and the Christian Church,* pp. 177-178, 217-248.

En primer lugar, se dice que la fórmula trinitaria del bautismo (28:19) es de origen tardío, puesto que no aparece en ninguna..parte en el libro de Hechos, que toma nota del bautismo de un gran número de personas. En Hechos el bautismo es en el nombre de Cristo. Debería recordarse, sin embargo, que no tenemos un detalle litúrgico de un servicio de bautismo en el libro de Hechos, sino simplemente afirmaciones de naturaleza sumaria. Es muy posible que la fórmula de Mateo fuese utilizada, pero que Lucas se limitase simplemente a dar el significado del bautismo en su relato. Esto es apoyado por la circunstancia de que en el *Didaché* ambas son tratadas como sinónimas. En el capítulo 7 se hace referencia al bautismo e instrucción en los siguientes términos: "Bauticen ustedes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Y más adelante, en el capítulo 9, se hace referencia a aquellos que han sido bautizados como los que han sido bautizados en el nombre del Señor.

En segundo lugar, se supone que el relato que Mateo hace del discurso escatológico de Jesús haya sido influido por la caída de Jerusalén en el año 70. El lenguaje de 22:7 es especial es pertinente. Harnack, quien fija lá fecha de Mateo alrededor del año 75, dice, *"La* catástrofe de Jerusalén vibra en ese evangelio más que en ningún otro”.[16] Este punto de vista parece dudar de la posibilidad de profecía genuina. Es posible, empero, mantener la opinión de que el Evangelio preserva dichos profetices de nuestro Señor, aun si la fecha de su redacción fuese posterior al evento en cuestión.

En tercer lugar, se apela a la impresión general, creada por los materiales del Evangelio, de que al tiempo de su composición la iglesia ya tenía una organización bien estructurada, con un culto y un código ético, todo lo cual presupone una etapa más avanzada del desarrollo eclesiástico que la que se refleja en los otros sinópticos. Uno quedará favorablemente impresionado por este modo de argumentar en la medida en que esté dispuesto a aplicar el principio del *Sitz im Leben.*

Quizá nos encontremos sobre terreno más seguro en el uso de este principio si enfatizamos la tensión entre el judaismo creyente y el no creyente que pareciera haber dejado su marca en este Evangelio, especialmente en el relato de la infancia de Jesús y en los ayes sobre los fariseos. Esta tensión iba creciendo en los años 60, como queda demostrado por la muerte de Santiago el Justo. Los judíos cristianos deben haber sido considerados por sus conciudadanos como culpables de traición debido a su huida de Jerusalén hacia Pella antes de la destrucción de Jerusalén. >[7] La brecha fue creciendo rápidamente hasta que finalmente los cristianos no pudieron encontrar tolerancia en el ámbito del judaismo. La decisión tomada por Gamaliel II, cerca del año 80, de pronunciar el anatema sobre los cristianos, puede muy bien reflejar la influencia del Evangelio según

[lb]*Chronologie,* I, 654.

Mateo. Este Evangelio era lectura desagradable para los judíos determinadamente opuestos a Jesús como el Mesías. Una fecha para Mateo entre los años 70 y 80 parece ser la que mejor cuadra con las circunstancias. Puede ser de cierto interés que Eusebio opinaba que Mateo había sido escrito con posterioridad a Marcos y Lucas.[18]

ESCRITOR

Ya hemos tratado el problema del escritor en cierta medida cuando hablamos del idioma original. La voz de la ant'£"pria^ habla a favor de Mateo el publicano si bien algunos de los testimonios pueden ser más rjíeíTecos de sus predecesores que juicios independientes basados en el conocimiento o en la investigación. El Evangelio mismo no tiene nada que decir respecto a quien lo escribió. Podría haber un pequeño elemento de confirmación del veredicto popular en el hecho de que, en la lista de apóstoles que da Mateo, se habla de "Mateo el publicano" (10:3) mientras que en las listas de Marcos, Lucas y Hechos se llama a este hombre simplemente Mateo. Es posible que Mateo insertase la información respecto a su anterior empleo para enfatizar que se consideraba indigno de ocupar el lugar que Cristo le otorgara. Todos los sinópticos describen el llamado y también la fiesta que siguió en casa de Mateo; Lucas la llama "una gran fiesta". Pero en el relato de Mateo no se dice nada respecto a su magnitud, ni siquiera se indica que la fiesta fuese celebrada en su casa (el texto dice "en la casa"). Fuera de esto, los Evangelios no dicen nada respecto a este hombre, aparte de incluir su nombre entre los Doce.

La objeción en contra de Mateo como escritor es doble. En primer lugar, los toques vívidos y vitales que se podrían esperar de un informe escrito por un testigo ocular no están aquí presentes. Muchas veces son precisamente estos toques los que son eliminados en el uso que el autor hace de Marcos. Tal vez el escritor opinase que los mismos no eran esenciales al núcleo de la historia, y dado que debía abreviar para poder añadir otro material, estos vividos detalles podían ser eliminados. La segunda objeción se considera aun más seria. ¿Cómo se puede suponer que Mateo "el apóstol haya llegado a incorporar casi *in toto* la obra de Marcos, cuando este carecía de la dignidad apostólica una respuesta posible aquí sería "decir que Mateo no estaba considerando con tanto respeto a Marcos como a Pedro, el líder reconocido de los Apóstoles, a quien la tradición hace responsable por el material marcano.

Goodspeed ha salido a la defensa de Mateo como escritor.[19] Le llama mucho la atención el interés numérico del escritor de este Evangelio, que se manifiesta en la genealogía y en las parábolas que tienen que ver con asuntos monetarios, y opina que la capacitación y experiencia del publi-

[18]//£ III. xxiv. 6-7.

<9*Matthew, Apostle and Evangelist.*

cano se demuestran en estos puntos. El piensa que Jesús, percibiendo la oposición en su contra, deliberadamente eligió a Mateo a fines de que éste hiciera un relato de su obra que le sobreviviese. Goodspeed sostiene que el nombre de Mateo es asociado con este Evangelio debido a que fue él quien le dio su ropaje griego. Los griegos no estaban interesados en el origen arameo (bárbaro) del Evangelio, pero sí iban a estar interesados en conocer y preservar el nombre de la persona que lo redactó en griego. Esta última consideración pierde algo de su impacto si el Evangelio fue publicado para beneficio de un público judeo-cristiano, como parece ser el caso si se tiene en cuenta la naturaleza de los materiales que hay en el mismo. Un juicio cauto respecto al escritor acepta que existe un núcleo del Evangelio que se deriva de Mateo, concordando con lo dicho por Pa-pías. Que la totalidad del Evangelio le pueda ser atribuida es algo menos cierto. Como dice Sanday, "Sería fácil entender cómo el nombre que correspondía a una parte especial e importante del primer Evangelio llegó gradualmente a extenderse sobre la totalidad del mismo".[20] Con todo, bien pudiera ser que Mateo fuese responsable tanto de la forma griega final del evangelio, como de su versión original aramea. La evidencia respecto al escritor de este Evangelio no es lo suficiente decisiva como para permitir llegar a una decisión final y confiable.

ESTUDIOS RECIENTES

B. W. Bacon, basándose en sugerencias hechas antes de su tiempo, afirmó que Mateo es una compilación de materiales aportados en gran medida por Marcos y "por otra fuente, que él consideró más extensa que Q. Aparte del preámbulo dé los capítulos 1 y 2 y del epílogo de los capítulos 26 al 28, se estima que el Evangelio está constituido por una estructura de 5 partes, con material narrativo que precede los discursos en cada caso. Bacon también notó una tendencia targumisante en Mateo.[21]

G. D. Kilpatrick, si bien reconoce que el Evangelio podría tener más de una utilidad, incluyendo la catequética, no se da por satisfecho con éste como énfasis principal del libro. Algunas de las cosas que aparecen en Mateo serían de escaso valor para aquellos que estuviesen ingresando a la iglesia, pero serían de gran interés y preocupación para aquellos que ya estaban en ella, especialmente sus dirigentes. Luego de desafiar así la teoría catequética, Kilpatrick pasa a sugerir que el Evangelio se escribió para fines litúrgicos, para ser de ayuda al culto de la iglesia.[22] La analogía del culto de la sinagoga bien podría crear un prejuicio a favor del uso litúrgico de las Escrituras del Nuevo Testamento, pero es posible que haya pasado un largo período antes de que esto realmente ocurriese. Cullmann ha argumentado de modo eficaz en contra de la idea de que los

Gospels in the Second Century, p. 156. [2]]*Studies in Matthew,* 1930. -¿*The Origins of the Cospel according to* Sí. *Matthew.*

primeros creyentes tenían un culto del ministerio de la Palabra aparte del de la observancia de la Cena del Señor.[23] El culto era mucho más fluido y espontáneo en la época apostólica que en el tiempo de Justino, cuando la lectura de los Evangelios había llegado a formar una parte definitiva del culto. Al principio el culto se centraba en recordar a Cristo en su muerte. Aparte de la instrucción catequética de los nuevos conversos, el ministerio de la palabra parece haber quedado confinado a la predicación del evangelio a las audiencias no cristianas.

Dom Butler ha intentado poner de lado la ampliamente aceptada teoría de la prioridad de Marcos, favoreciendo en cambio la de Mateo.[24] En su argumentación, sin embargo, no ha tenido éxito en romper la barrera del orden marcano como algo determinativo en Mateo.[25]

Krister Stendhal no sólo aporta un repaso de las tendencias previas en el estudio de Mateo, sino que pasa a dar a conocer su propio punto de vista", que el Evangelio el el producto de una escuela que operaba de acuerdo a límesas algo paralelas a aquellas del grupo de Qumrám, con una preocupación particular por la interpretación del Antiguo Testamento, de modo tal que diese apoyo al movimiento cristiano.[26] Se presta especial atención a los diez casos en que la cita del Antiguo Testamento es introducida con la fórmula "para que se cumpliese", en lo que hay una evidente divergencia del texto de la LXX. Esta manera bastante libre de manejar los datos textuales invitan a una comparación con el *Comentario de Habacuc* de los manuscritos del Mar Muerto, en los que el texto del profeta es también tratado de una manera más bien libre con la intención de demostrar cómo el Maestro de Justicia, la figura capital de la secta de Qumrán, cumplía los requisitos de la antigua profecía. Stendhal llega a la conclusión de que Mateo es el producto de una escuela con intereses cristológicos, que se preocupaba por los deberes de los líderes eclesiásticos, por la disciplina etc.

Se presentan algunos problemas con este punto de vista. Si este método de interpretación, que Stendhal llama *Midrash pesher*, se encontraba en uso durante la época de los orígenes cristianos o aun antes, no parece haber ninguna objeción válida contra la posibilidad que un individuo pudiese haber utilizado este método.[27] Un rasgo de la reconstrucción de Stendhal es la fijación de una fecha tardía para este Evangelio, casi al fin del primer siglo. Que el elemento cristiano hebreo en la iglesia tuviese que esperar un Evangelio tanto tiempo es algo poco probable.

Gártner encuentra dificultades adicionales en la tesis de Stendahl.[28] El

[23]Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, pp. 26-36.
[24]B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew*
"Véase la crítica efectuada por H. G. Wood en *ET*, 65 (oct. 1953), pp. 17-19.
2<>The School ofSt. Matthew.
[27]E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Oíd Testament*, p. 147.
[28]"The Habakkuk Commentary (DSH) and the Cospel of Matthew", *ST*, 8 (1955), pp. 1-24.

cuestiona lo apropiado del término *pesher* para describir el material de Mateo, ya que el uso que la secta de Qumrán hace del término es, o una interpretación de un texto consecutivo tal como *Habacuc,* o diversos pasajes fijos de texto tal como en el *Documento de Damasco.* Gartner también sugiere que a pesar de lo que se pueda decir respecto al *Sitz im Leben* catequético de Mateo, uno no debe pasar por alto la evidencia que viene del Nuevo Testamento mismo (como Hechos 4:8ss) de que ei ut>o de pasajes del Antiguo Testamento introducidos por la fórmula de cumplimiento tiene su origen más natural en la predicación misionera a los judíos.

BIBLIOGRAFÍA

Bacon, B. W., *Studies in Matthew.* Nueva York: Henry Holt, 1930.

Broadus, John A., *Commentary on the Cospel of Matthew.* Filadelfia: American Baptist Publication Society, 1887.

Farrer, Austin, *St. Matthew and St. Mark.* Westminster: Dacre Press, 1954.

Filson, Floyd V., *Commentary on the Cospel according to St. Matthew.* Nueva York: Harper & Bros., 1960.

Kilpatrick, G. D., *The Origins of the Cospel according to St. Matthew,* Oxford: Clarendon Press, 1946.

Knox, W. L., *The Sources of the Synoptic Gospels,* vol. II (St. Luke and St. Matthew). Cambridge University Press, 1957.

Lagrange, M. J., *Evangile selon Saint Matthieu.* 9ª ed., Paris: J. Gabalda, 1948.

McNeile, A. H., *The Cospel according to St. Matthew.* Londres: Macmillan, 1938.

Plummer, Alfred, *An Exegetical Commentary on the Cospel according to Sí. Matthew.* Londres: Robert Scott, 1909.

Schlatter, A., *Der Evangelist Matthaus.* Stuttgart: Calwer, 1929.

Schniewind, Julius, *Das Evangelium nach Matthaus,* vol 2 de *Das Neue Testament Deuthsch.* 6ª ed., Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.

Stendahl, Krister, *The School ofSt. Matthew,* vol. **XX** of *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis.* Uppsalr-, 1954.

Stonehouse, N. B., *The Witness of Matthew and Mark to Christ.* Filadelfia: The Presbyterian Guardian, 1944.

Tasker, R. V. G., *The Cospel according to St. Matthew,* Tyndale NT Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

Williams, A. Lukyn, *The Hebrew-Christian Messiah.* Londres: SPCK, 1916.

Zahn, Theodor, *Das Evangelium des Matthaus.* 3ª ed., Leipzig: A. Deichert, 1910.

Capítulo 7

EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

EN LA **IGLESIA** ANTIGUA ESTE **LIBRO NO RECIBIÓ LA ATENCIÓN QUE SE LE DABA** a Mateo, o aun a Lucas, pero en el período moderno le ha ganado la delantera a sus compañeros y tiene ahora la prioridad de consideración entre los sinópticos.

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA ANTIGUA

El más primitivo de los relatos es el de Papías, que aparece en una obra de Eusebio. "Y el Presbítero decía esto, 'Marcos, que fue intérprete de Pedro, escribió exactamente todo lo que recordaba, aunque no en orden, de las cosas dichas o hechas por el Señor'. El no había oído al Señor, ni le había seguido, pero más tarde, como dije, siguió a Pedro, que impartía la enseñanza según la necesidad lo requería, pero sin hacer ningún ordenamiento de los oráculos del Señor, de modo que Marcos no erraba al escribir los puntos individuales según él los recordaba".[1]

Las palabras, "como dije", nos permiten suponer con cierta confianza

'«£111. xxxix. 15.

que en esta frase es Papías quien está hablando, quedando las palabras de Juan el Presbítero confinadas a la primera oración. A juzgar por el uso que Papías hace, la palabra *intérprete* significa traductor, en cuyo caso los discursos de Pedro de que se habla aquí posiblemente fueron dados a audiencias de habla ararnea.[2] Zahn está en desacuerdo con esto y prefiere entender que la palabra *intérprete* es usada aquí en un sentido más general, o sea, refiriéndose a alguien que da a conocer la obra de otro.[3]

El Presbítero parece tener la intención de defender a Marcos contra detractores. Esto es muy probable en el caso de la palabra *exactamente,* y aun más en su comentario de que Marcos no escribió *en orden.* Es de suponer que ya habían relatos del evangelio en existencia cuando la obra de Marcos fue publicada (Lucas habla de "muchos" en su prólogo) y es muy posible que ellos hayan tenido orden diferente del que aparece en Marcos. Papías parece querer explicar que el orden de Marcos se debe a que él no era un seguidor del Señor, sino que dependía del testimonio público de Pedro, que era de carácter ocasional.

El segundo testigo es Ireneo. "Después de la muerte de éstos (Pedro y Pablo) también Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos legó por escrito las cosas que fueron predicadas por Pedro".[4] Además de confirmar la relación de Marcos para con Pedro, esta afirmación da información tanto respecto al lugar de su publicación (ya que el contexto fija la muerte de Pedro y Pablo en Roma) como al tiempo, a saber, después de la muerte de los dos apóstoles.

Las palabras iníciales del Fragmento de Muratori parecen dar la porción final de la afirmación del escritor respecto al Evangelio según Marcos. "En algunas estaba presente, y por lo tanto las registró". La palabra *algunas* posiblemente da a entender las ocasiones en las que Pedro habló.

La descripción que hace Clemente de Alejandría del origen del Evangelio difiere de los informes previos respecto al lugar y circunstancias de su creación. "Una vez que Pedro hubo predicado la palabra públicamente en Roma y anunciado el evangelio por el Espíritu, los presentes, que eran muchos, suplicaron a Marcos, que durante mucho tiempo le había seguido y recordaba lo que había sido dicho, para que registrase sus palabras. Marcos hizo esto y comunicó el evangelio a aquellos que se lo habían solicitado. Cuando Pedro lo supo, ni impidió activamente esta empresa, ni la alentó".[5] Algunos han visto aquí una tendencia a transportar el origen del Evangelio hasta colocarlo en el marco de la vida de Pedro a fines de contar con la ventaja de su acuerdo con este proyecto. Esto puede muy bien reflejar la creciente estima con que Pedro contaba

[2]Sobre este punto véase J. H. Moulton, *Grammar of New Testament Greek,* II, 31.
^*Introduction to the New Testament,* II, 441-444; 454-456. ^*Contra las herejías* III. i. 1.
[5]//£VI. xiv, 6-7.

en la iglesia. Otro relato hecho por Clemente lleva este proceso más allá todavía, al indicar que Pedro dio su aprobación para la lectura de la obra en las iglesias.[6]

Lo que dice Jerónimo no añade nada fuera de la afirmación de que Marcos fue el primer obispo de Alejandría.[7] Si se tiene en cuenta que los Padres alejandrinos guardan silencio respecto a este asunto, es muy poca la confianza que se le puede tener a esta observación.

Ciertas cosas deberían ser notadas a modo de sumario respecto a la información previamente citada. (1) La misma apunta a un origen romano para este Evangelio. Esto queda confirmado por Marcos 15:21, donde se afirma que los soldados romanos que condujeron a Jesús desde la sala de juicio de Pilato hasta el Calvario obligaron a Simón de Cirene, el padre de Alejandro y Rufo, a ir junto con ellos y llevar la cruz de Jesús. Aquí el autor añade un toque de interés humano a su relato, destinado especialmente a los lectores romanos, ya que se conoce a partir de Romanos 16:13 que Rufo y su madre vivían en Roma. El origen romano de Marcos queda confirmado en cierta medida por la presencia de latinismos, o sea, términos latinos transliterados al griego. Dado que el uso del latín seguía a la oficialidad y administración romana, los términos latinos podrían haber sido usados en casi cualquier parte del imperio, pero la proporción de latinismos en Marcos, mayor que la de los otros Evangelios, puede muy bien ser significante. La lista incluye: δηναριον, κοδραντηζ, κεντυριον, κηνοζ, κραβαττοζ, λεγιων, μοδιοζ, ξεστηζ, πραιτωριον, σπεκουλατωρ, y algunas frases. Especialmente crucial es el hecho de que ocasionalmente el escritor usa un término latino para explicar una palabra griega (12:42; 15:16).[8]

(2) Marcos es identificado como intérprete de Pedro. Desde el punto de vista lingüístico, según lo dicho anteriormente, esto bien puede significar que el sabor arameo del Evangelio sea un fiel reflejo de la palabra hablada de Pedro. Ciertamente Marcos es "el más arameo de los Evangelios".[9] Desde el punto de vista del contenido, vale la pena notar que el esquema general del material de Marcos coincide bien con el informe de la predicación de Pedro en la casa de Cornelio (Hch. 10). El breve relato del sermón del apóstol contiene los siguientes ingredientes: el comienzo de la misión de Jesús en Galilea después de la actividad bautizadora de Juan; la unción de Jesús por Dios con el Espíritu Santo y con poder (una alusión evidente a su bautismo); su ministerio de caridad caracterizado especialmente por muchas curaciones, su muerte y su resurrección. Cuando este esquema es colocado sobre el Evangelio de Marcos, se podrá ver que concuerda fielmente con lo que el evangelista ha in-

[6]*HE* II. xv. 2.
^*Preface to Mallhew.*
[8]A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, p. 166.
[9]W. F. Howard en *Grammar of New Testamen! Greek* de Moulton, II, 481.

corporado en su obra. Marcos puede ser considerado como una expansión catequética del *kerygma.*[10] El escritor bien podría haber tomado materiales de algunas otras fuentes aparte de los discursos de Pedro.

Aunque no podría decirse que el nombre de Pedro es mencionado con desusada frecuencia, el mejor medio de explicar la alusión que se hace a él en 16:7 "Pero id, decid a sus discípulos, y a Pedro" es el de recuerdo personal. Los otros evangelistas no toman nota de esto.

(3) Si la relación de Pedro con el Evangelio de Marcos es lo que los antiguos representan, entonces tenemos en esta obra, en sentido fundamental, el testimonio de un apóstol y testigo ocular. El Evangelio mismo hace que esto sea probable ya que una y otra vez el relato tiene una plenitud, una frescura, y una vivacidad que lo coloca aparte de los otros sinópticos. Uno puede tomar el relato de la curación del muchacho epiléptico como un ejemplo entre muchos para corroborar esta impresión. Swete está en lo justo cuando dice, "Allí donde los tres sinópticos se encuentran en un terreno común, Marcos se distingue casi siempre dando muestras de ese conocimiento más minucioso que viene de la observación personal o de contacto personal con un testigo ocular".[11]

ESCRITOR

Existe un acuerdo general de que se puede identificar a Marcos, el autor tradicional de este Evangelio, con el Juan Marcos de Hechos 12:12.[12] Este joven dejó su hogar en Jerusalén para acompañar a Bernabé y a Pablo como ayudante en el primer viaje misionero (Hch. 13:5), pero se separó de ellos en Perga y regresó a Jerusalén (Hch. 13:13). Al comienzo del segundo viaje, Bernabé propuso que Marcos les acompañara, pero Pablo no estuvo de acuerdo con él (Hch. 15:37), ocasionando así una división entre Pablo y Bernabé. De la asociación de Marcos con Bernabé después de este incidente Lucas no ha dejado ningún informe. La lealtad de Bernabé hacia el joven Marcos es explicada, al menos en parte, por su consanguinidad. De Colosenses 4:10 nos enteramos que Marcos era primo de Bernabé. El mismo pasaje revela que Marcos estaba con Pablo en el momento de la redacción de la carta, lo que implica que su amistad había sido restaurada y también su colaboración en la obra del Señor (véase Flm. 24). En este momento Marcos estaba a punto de hacer un viaje hacia Asia Menor. Más tarde Pablo anheló su presencia y su ayuda durante sus últimos días de prisión en Roma (2 Ti. 4:11). La asociación de Marcos con Pedro está atestiguada por 1 Pedro 5:13, donde el afectuoso término "mi hijo" puede indicar la esperanza de Pedro de que

[10]H. E. W. Turner en *ET,* 71 (junio 1960), p. 261.
"TVie *Cospel according to Si. Mark,* p. Ixxv.
[12]Para un análisis de las sospechas de J. Weiss, véase Vincent Taylor, *The Cospel according lo St. Mark,* pp. 26-27.

Marcos de algún modo llevaría adelante su obra, así como Pablo esperaba que Timoteo hiciese lo mismo en su propio caso.

Marcos no se ha introducido a sí mismo en las páginas del relato evangélico, con la posible excepción del caso en que se refiere a cierto joven que siguió a Jesús después de su arresto, luego de que los discípulos habían huido. Su captura por parte de los soldados fue evitada áldes-prenderse él de su vestimenta cuando ellos trataban de agarrarlo al huir en la noche (Mr. 14:51-52). La introducción de un hecho tan aislado apunta, con bastante lógica, más al autor que a cualquier otra persona. Stauffer observa lo siguiente, "Bien pudiera ser que Marcos deseaba introducir su propio retrato en algún 'rincón oscuro' de esta escena nocturna, como gustan hacer los artistas, aun los de la antigüedad".[13]

A partir de ciertas alusiones hechas por los Padres se ha pensado que Marcos, conocido como "el del dedo trunco", se había mutilado para evitar el servicio sacerdotal, pero la fuente más antigua de información explica que este epíteto se debe a que él tenía dedos pequeños en relación a su cuerpo total.[14]

El haber servido a Bernabé, a Pablo, y también a Pedro, capacitó a Marcos para la tarea de relatar el ministerio de Jesús de modo tal que en-fatizase su misión en términos de humilde servicio (Mr. 10:45).

PROPOSITO

Hay cierto elemento de incomodidad en el hecho de que éste, el primero de los Evangelios, no declare su intención en alguna frase explícita, como se hace en el cuarto Evangelio. Sin embargo, esta carencia puede ser suplida razonablemente bien si se presta cuidadosa atención a los materiales que se utilizan. Es evidente en el encabezamiento que Marcos tiene la intención de presentar la historia de Jesús como "evangelio". Este título es sin embargo ambiguo, ya que puede significar tanto el evangelio que Jesucristo predicó, como el evangelio acerca de Jesucristo. En esta oscuridad reside precisamente la llave a lo que Marcos está tratando de decir. Jesús sin duda predicó las buenas nuevas de Dios que tienen que ver con la irrupción del reino de Dios y con la necesidad del hombre de arrepentirse (1:14); pero por otra parte la persona y obra del Señor están vinculadas con el evangelio del modo más estrecho posible (10:29; 13:9,10). Esto sirve de modelo para la iglesia, que debe continuar predicando el evangelio, centrándolo alrededor de la misión del Hijo de Dios. El fuerte énfasis en la predicación puede explicar la relativamente poca atención que se presta a la enseñanza de Jesús.

Al énfasis sobre Jesús como Hijo de Dios, Marcos añade la auto-inter-pretación de Jesús con respecto a su misión en términos del concepto del

i*Jesus and His Story*, p. 121.
[14]*Prólogo antimarcionita a Marcos.*

Siervo, incluyendo tanto la actividad del ministerio como la culminación en su muerte vicaria, (10:45).

También parecería haber una vena apologética, cuya intención sea la de explicar cómo fue que este divino Hijo de Dios pudo ser rechazado por su propio pueblo, entre el cual él ministraba. La dureza de corazón llevó a la falta de aprecio por su ministerio (3:5) y culminó en su repudio oficial por parte del Sanhedrín (14:61-64). Aun los discípulos tenían cierta dureza de corazón, pero ésta tenía que ver con su incapacidad de captar su enseñanza (6:52; 8:17). Ellos no eran, empero totalmente deficientes en su fe y lealtad.

Es posible que Marcos haya querido que la publicación de su Evangelio alentase a la iglesia romana, que por esta época estaba empezando a sentir los efectos de la persecución a manos de Nerón. El menciona la persecución como la suerte del discípulo en un lugar donde los otros sinópticos no la mencionan (10:30).

FECHA

Por lo general se da por sentado que este Evangelio debe haber sido escrito entre los años 65 y 70. Nerón prendió fuego a Roma en verano del año 64 y esto llevó a una abierta persecución de los cristianos, quienes fueron culpados por la catástrofe. En los años siguientes tanto Pedro como Pablo perdieron la vida. Es posible que la tradición común que relaciona a Marcos con Pedro sea correcta, pero que la insistencia respecto a la publicación del Evangelio después de la muerte de aquel esté equivocada. Este asunto es complejo, incluyendo la relación entre Marcos y los otros sinópticos y la fecha de publicación del libro de Hechos. En otras palabras, Hechos sigue a Lucas (Hch. 1:1) y, si Hechos fue escrito cerca del fin del primer encarcelamiento de Pablo, entonces requeriría que se lo fechase en la primera parte de los años 60, lo que a su vez requeriría una fecha previa para el Evangelio según Lucas y una aun más temprana para Marcos.

La fecha que Harnack adjudica a Marcos (50-60) no es muy defendida hoy día, si bien C. C. Torrey, debido mayormente a su teoría de un origen arameo, estaba dispuesto a aceptar una fecha de mediados del siglo. T. W. Manson ha aprobado el período que va del año 58 al 65. Pero debemos confesar que no poseemos los datos necesarios para fijar precisamente la fecha de este Evangelio. Consúltese la discusión respecto a la fecha del libro de Hechos.

CONTENIDO

Hay ciertas divisiones generales que se destacan. (1) La preparación (1:1-13), que incluye el ministerio de Juan, el bautismo y la tentación de Jesús. (2) La proclamación (1:14—8:26), encabezada por el anuncio de

Jesús de que el reino de Dios se había acercado (1:14-15), seguido por ejemplos representativos de su actividad en Galilea: el llamado de los discípulos, varias curaciones y exorcismos y numerosas confrontaciones con los escribas y los fariseos. La acción se centra mayormente en la región del mar de Galilea. Hay varias referencias a la enseñanza impartida pero no mucho del contenido es registrado. (3) La predicción (8:27—10:52). La reunión crucial en Cesárea de Filipo prepara la escena para la transfiguración y la partida hacia Jerusalén, que se distingue por una mayor enseñanza a los discípulos respecto a la futura muerte y resurrección del Maestro. (4) La pasión (11:1—16:8). La entrada triunfal lleva a la purificación del templo, y esto a su vez a debates con los líderes judíos, lo que culmina en el arresto, el juicio, la muerte y la tumba vacía.

CARACTERÍSTICAS

(1) Se le da gran prominencia al evangelio. Esta palabra aparece como encabezamiento para la totalidad del libro (1:1), a diferencia de los otros sinópticos. Jesús aparece dándole un lugar central en su propia predicación (1:14-15). Este mensaje divino es digno del sacrificio de la vida misma por parte del discípulo (8:35; 10:29). Debe ser proclamado a todas las naciones (13:10; 14:9). Marcos es totalmente kerygmático en su énfasis.

(2) Marcos pone gran énfasis en el silencio requerido por Jesús en conexión con sus curaciones (1:44; 5:43; 7:36; 8:26) y sus exorcismos (1:25, 34; 3:12). Una prohibición similar es impuesta sobre los discípulos respecto a su carácter mesiánico (8:30) y lo revelado en la transfiguración (9:9). La prohibición que aparece en 9:30 y 31 tiene como propósito evitar a las multitudes, para poder dedicarle tiempo a sus discípulos. Esta demanda de secreto y silencio puede ser entendida como un reconocimiento por parte de Jesús de que solamente la consumación de su ministerio podría eliminar la falsa concepción de su misión que tenían sus discípulos. En lo que respecta al público, una masiva preocupación con sus poderosas obras podría fácilmente llevar a una falsa idea de su propósito y excitar esperanzas revolucionarias. Fuera de Galilea (5:19; 9:27) y durante sus últimos días en la zona de Jerusalén (10:52) no hacía falta ninguna restricción de este tipo. La prohibición sobre el público pertenece a la primera parte del ministerio, y aquella sobre los discípulos es aplicable a partir de Cesárea de Filipo. La opinión de Wrede respecto a estos fenómenos, puede verse en la página 184.

(3) Marcos hace notar repetidamente que cuando Jesús enseñaba o viajaba, grandes multitudes se reunían alrededor de él (1:33, 45; 2:2,13,15; 3:7,9,20; 4:1,36; 5:21,24,31; 6:34; 8:1; 9:15,25; 10:1,46). El aumento de las multitudes representaba también una correspondiente preocupación para los escribas y los fariseos que frecuentemente confrontaban y desa

fiaban a Jesús. Estos rasgos, especialmente el primero disminuyen en la zona de Jerusalén.

(4) Una característica curiosa del relato es la de insertar un episodio dentro de otro (5:25-35a; 6:17-29).

(5) Algunas de las características lingüisticas, tales como el carácter detallado y vivido del relato y la presencia de latinismos ya han sido notadas anteriormente. Pero hay otras más. Una de ellas es el griego tosco que el escritor utiliza y que se revela en detalles, como el carácter quebrado de la estructura de algunas oraciones (2:10; 11:32), el uso abundante del presente histórico mezclado con tiempos pasados, observaciones parentéticas (3:30; 7:19), y vulgarismos tales como los que se esperaría del habla popular. Todas estas cosas son muy comprensibles si Marcos estaba tratando de reproducir el modo de hablar de Pedro. La preponderancia de la parataxis es también natural en estas circunstancias. Los semitismos son frecuentes y también el uso del presente histórico y de los diminutivos.

(6) El de Marcos es el Evangelio de la acción. Esto se ve no solamente en la omisión del relato del nacimiento de Cristo, y en la preocupación por narrar los hechos de Jesús más plenamente que sus palabras, sino también en el repetido uso del adverbio EÚOÚQ ("inmediatamente") que ocurre más de cuarenta veces. Con todo, debe observarse que si bien Marcos no da un detalle extenso de la enseñanza de Jesús, muchas veces menciona el hecho de que Jesús enseñó, aunque sin indicar qué es lo que dijo (2:13; 4:23; 6:2,6,34; 10:1; 12:35).

(7) En este Evangelio las emociones de Jesús ocupan un lugar prominente: su compasión (1:41; 6:34; 8:2), su indiganción (3:5; 8:2; 10:14), su angustia y dolor (14:33,34). Dos veces se hace notar que él gimió (7:34; 8:12).

(8) Los gentiles reciben cierta prominencia, como se ve en especial en el relato de la purificación del templo (11:17) y en relación con la predicación futura del evangelio (13:10; 14:9).

(9) Se presta especial atención al adiestramiento de los discípulos a fin de prepararlos para el futuro ministerio. Ocasionalemente los discípulos aparecen aquí bajo una luz más desfavorable que en los otros sinópticos. Ellos se animan, por ejemplo, a criticar a Jesús por decir que alguien le tocó en la multitud (5:31), cosa que Mateo omite y Lucas suaviza. Otro ejemplo es el de la perplejidad de los tres discípulos en el monte de la transfiguración ante lo que pudiera significar la referencia de Jesús respecto a resucitar de entre los muertos (9:10), un punto que está ausente en los otros sinópticos. La indignación de Jesús ante los discípulos que rechazaban a aquellos que traían a los pequeños a él (10:13-14) tampoco aparece en el relato de Mateo y de Lucas. Con todo, este rasgo de Marcos no debe recibir un énfasis desmedido, ya que Marcos no incluye la ocasión en que los discípulos le pidieron a Jesús que

rechazara a la mujer sirofenicia que le estaba molestando (Mt. 15:23). También se omite el reproche del Maestro a Pedro por utilizar su espada en el jardín (Mt. 26:52; Le. 22:51). En consecuencia, decir que Marcos no siente amor por los discípulos es una exageración.

(10) Marcos es de modo preponderante el Evangelio de la pasión de Cristo. Más de las dos quintas partes de su relato tienen que ver con el viaje a Jerusalén y con los sucesos que ocurrieron allí (10:32ss.)

(11) La elevada cristología de este Evangelio es literalmente lanzada ante el lector desde el primer versículo en el que Jesucristo es designado como Hijo de Dios. Esta posición es atestiguada por el Padre (1:11; 9:7), por los demonios (3:11; 5:7), por Jesucristo mismo (13:32: 14:61), y por el centurión al pie de la cruz (15:39).

(12) Como ya se notara en el estudio de la crítica textual, la así llamada "conclusión abrupta" de este Evangelio sin duda representa el fin de las palabras de Marcos. En los últimos años han surgido algunas voces a favor de la idea de que esta conclusión era el fin del Evanglio tal como Marcos mismo lo quiso. Se citan ejemplos de frases, y aun ocasionalmente de párrafos de la literatura griega que terminan en yáp. El perito alemán Lohmeyer apoya la conclusión abrupta dándole una interpretación muy particular al versículo 7 donde el mensaje del ángel a las mujeres dirige a los discípulos hacia Galilea donde el Señor mismo los precedería, prometiendo verlos allá. Es así que, desde el punto de vista práctico, el Evangelio termina con la promesa del regreso escatológico, dice Lohmeyer, y no simplemente con la aparición después de la resurrección. Tal hecho hace que, en su opinión, éste sea un apto fin para el Evangelio, uno que ayuda a explicar una conclusión a que, de otro modo, sería sin duda muy abrupta. Empero, el lenguaje, en el sentido que Jesús va delante de sus discípulos a Galilea, es un lenguaje apropiado para una aparición, pero no puede ser entendido tan fácilmente como lenguaje de parousía.

ESTUDIOS RECIENTES

En el año 1835 Lachmann abogó por la prioridad de Marcos entre los sinópticos, posición que ha sido ampliamente aceptada y que se ha considerado a veces como el gran logro de la crítica literaria de los Evangelios sinópticos.

Cada vez más, durante el resto del siglo XIX, fue Marcos el evangelio que atrajo la atención de los expertos, en contraste con su posición en la iglesia antigua, en la que había sido bastante desestimado. Se hizo cosa habitual poner a Marcos en contraste con Juan. A este último se le asignaba una fecha tardía y era pesadamente teológico, mientras que Marcos estaba libre de tendencias teologizantes y se podía contar con él para dar un retrato bastante fiel del Jesús histórico como realmente era. Por esta

razón Marcos llegó a ser el favorito de la escuela liberal. Entonces, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, aparecieron Wrede y Well-hausen, con su insistencia en que Marcos, en vez de contener simplemente una presentación histórica, estaba cargado de elementos dogmáticos. La obra de Wrede[15] se basaba en la teoría que la antigua iglesia consideraba el mesiazgo de Jesús sólo desde un marco escatológico, pero que gradualmente fue ganando terreno el punto de vista de que deberían haber evidencias en el ministerio de Jesús que apuntasen hacia su estado mesiánico final. Marcos entonces trató de proyectar este elemento mesiá-nico en el ministerio de Jesús por medio del recurso literario del secreto. Los discípulos y otros, aun los demonios, reciben órdenes de Jesús de no darlo a conocer, para que su estado mesiánico, revelado por medio de sus milagros, no sea proclamado públicamente. Como resultado de esta teoría, Marcos quedó declarado totalmente indigno de confianza a raíz de esta inclusión de un elemento cristológico insertado artificialmente.

Wellhausen enfatizó el carácter fragmentario de las tradiciones evangélicas, y también el modo algo artificial en que estos fragmentos fueron conectados por Marcos. Estas conclusiones fueron continuadas por K. L. Schmidt,[16] quien vio en Marcos una redacción editorial bastante amplia en su unión de los distintos fragmentos de tradición. Este concepto del origen de Marcos ha sido criticado por T. W. Manson quien alegó que la gente quería algo más que narraciones inconexas. Manson dice lo siguiente, "Ellos querían un relato del ministerio en su totalidad, y Marcos es el primero en satisfacer dicha demanda. Pero si un esquema del ministerio debió ser creado de la nada para este propósito, esto sólo puede significar que durante los treinta años que hubo entre el fin del ministerio y la composición de Marcos, los cristianos en general no estaban interesados en la historia del ministerio de Jesús y permitieron que el mismo fuese olvidado".[17] Es obvio que una situación tal es muy improbable.

R. H. Lighfoot ha introducido en el estudio de Marcos la importancia de la geografía al afirmar que en la mente de su escritor Galilea era "la tierra divinamente escogida como esfera de la revelación".[18] Judea, por otra parte, es la tierra de la oscuridad, del pecado y de la muerte, donde Jesús hace muy poco aparte de encarar su pasión. El contraste queda reforzado por el modo en que Galilea, en vez de Jerusalén, es puesta nuevamente en prominencia como el lugar de la revelación del Señor resucitado (16:7). Este punto de vista parece atribuir más a la antítesis geográfica de lo que Marcos quiso darle." Sin duda Jesús se reveló también

Messiasgeheimnis in den Evangelien.
[16]*Der Rahmen der Geschichte Jesu.*
[17]"Present-day Research in the Life of Jesús", en *The Background of the New Testament and Its Eschatology,* ed. por Davies and Daube p. 213. [18]*Locality and Doctrine in the Gospels,* pp. 49-50, 106-126.
[19]Un análisis más amplio aparece en N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ,* pp. 38-49.

en Tiro y Sidón, y en Decápolis y Cesárea de Filipo, áreas que estaban fuera de Galilea. Tampoco debe pensarse que él estuvo pasivo y relativamente inactivo cuando dejó Galilea, ya que tuvo un ministerio didáctico bastante extenso tanto en Judea como en Jerusalén (10:1).

Un enfoque especial de Marcos ha sido efectuado por Philip Carring-ton, arzobispo de Quebec, en su libro *The Primitive Christian Calendar* (El calendario cristiano primitivo), en el que presenta la teoría llamada calendárica del origen de este Evangelio. Su tesis tiene que ver con los primeros diez capítulos de Marcos, la porción que no incluye la narración de la pasión, y mantiene que este material está organizado para ser usado en relación con las grandes fechas del año litúrgico, con suficiente material adicional para ser usado en los domingos intermedios.

Carrington pone de relieve que el cristianismo primitivo surgió del judaísmo y que sin duda adoptó sus observancias festivas. El libro de Hechos y las epístolas testifican de la importancia de la Pascua, de Pentecostés, y de la Fiesta de las Primicias. A juicio del escritor éstas son tan cruciales que han afectado la redacción del Evangelio. Esta nueva interpretación del origen de Marcos lo transformaría en un leccionario. Pero es difícil sostener esta opinión, dado que los escasos vislumbres que tenemos de las reuniones cristianas primitivas sugieren una informalidad mucho mayor de la que sería posible con un método preescrito de lectura. Las alusiones de Pablo al culto en 1 Corintios 11-14 no hacen mención alguna de lecturas, ya sean de las Escrituras del Antiguo o del Nuevo Testamento. También va en descrédito de este punto de vista el hecho de que el primer retrato adecuado del culto cristiano que nos llega de la iglesia antigua (en Justino Mártir) contiene la observación de que los escritos de los profetas o las memorias de los apóstoles eran leídos *mientras que el tiempo lo permitiese.* Esto no parece apoyar un ritual prescrito de lecturas para el día.[20]

Austin Farrer, convencido de que los materiales de Marcos no presentan una conexión histórica plausible, se vuelca hacia modelos teológicos y simbólicos, asistidos por situaciones numéricas, como claves para la comprensión del libro.[21] El orden histórico de Marcos no es uno de secuencias, sino de ciclos. Por ejemplo, las narraciones de curaciones revelan un esquema en el cual "el propósito del evangelista es exhibir las muchas obras curativas de Cristo como tipos y anticipaciones de la gran obra de sanidad lograda sobre la cruz y culminada en el sepulcro de la resurrección".[22] Esta interpretación tiene rasgos muy sugestivos, pero probablemente sea demasiado sutil y complicada como para adjudicársela al escritor del Evangelio. Además, la idea de que los lectores del

[20] Véase la contribución de W. D. Davies en *The Background of the New Testamenl and its Eschatology,* pp. 124-152.
[21] *A Study in Mark; Si. Matthew and St. Mark,*
[22] *A Study in Mark,* p. 52.

Evangelio habrían sido capaces de discernir los esquemas que Farrer ha sugerido es algo dudoso.

James M. Robinson ha delineado los diferentes modos de encarar este problema de la historia en Marcos a través de la literatura crítica del período moderno, y ha aportado una interpretación de los materiales presentes en Marcos. "La historia que Marcos elige para relatar es presentada en su unidad como la acción escatológica de Dios, preparada por Juan el Bautista, inaugurada en el bautismo y la tentación, llevada adelante a través de las luchas con diferentes formas del mal, hasta que en su muerte Jesús llega a experimentar la culminación de su compromiso histórico y el antagonismo diabólico. En la resurrección la fuerza del mal es destruida decisivamente, y el poder del reinado de Dios queda establecido en la historia".[23] Además "la comprensión que Marcos tiene de la iglesia está enraizada en una nueva comprensión de la historia como la interacción de la bienaventuranza y el sufrimiento".[24]

Willi Marxen (en su obra *Mark the Evangelist)* mantiene que Marcos comenzó con el relato de la pasión, que era básicamente material tradicional, y luego marchó hacia atrás en la reconstrucción de su relato, que merece ser llamado el evangelio galileo. Es este énfasis sobre Galilea el que revela el elemento de redacción más claramente. Debemos leer a Marcos desde el punto de vista del propio tiempo del evangelista y del circulo cristiano al cual él perteneció, centrado en Galilea durante los años 60, esperando ansiosamente la parousía, que no llegó a verificarse. El punto de vista adoptado por esta teoría es una aceptación y continuación de gran parte del enfoque de la Crítica de Formas, en el que los datos cruciales se consideran como reflejos del propio período de Marcos en vez de reflejar los tiempos de Jesús; pero esta presuposición es arbitraria. Una dificultad adicional es que el atribuirle un origen galileo a este evangelio desestima tanto el testimonio antiguo respecto a su origen romano como los varios elementos en el Evangelio mismo que tienden a corroborar dicha tradición.

[23]*The Problem of History in Mark,* p. 53.
[24]Ibid., p. 56.

BIBLIOGAFIA

Carrington, Philip, *The Primitive Chrisüan Calendar.* Cambridge University Press, 1952. ______________, *According to Mark, TBC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1961

Colé, R. A., *The Cospel According to Sí. Mark. TCB.* Grand Rapids: Eerdmans, 1061.

Cranfield, C. E. B., *The Cospel According to St. Mark.* Cambridge University Press, 1959.

Grant, F. C., *The Earliest Cospel.* Nueva York: Abingdon-Cokesbury, 1943.

Guy, Harold A., *The Origin of the Cospel of Mark.* Londres: Hodder & Stoughton, 1954.

Lightfoot, R. H., *The Cospel Message of St. Mark.* Oxford: Clarendon Press, 1950.

Lohmeyer, Ernst, *Das Evangelium des Markus.* Undécima edición. Go-tinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.

Manson, T. W., *Studies in the Uospels and Epistles.* Manchester Univer-sity Press, 1961, pp. 28-45.

Marxsen, Willi, *Der Evangelist Markus.* Segunda edición. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

Menzies, Alian, *The Earliest Cospel.* Londres: Macmillan, 1901.

Nineham, D. E., *Saint Mark.* Nueva York: Seabury Press, 1968.

Rawlinson, A. E. J., *St. Mark, WC.* Séptima edición. Londres: Met-huen, 1949.

Robinson, James M., *The Problem of History in Mark, Studies in Biblical Theology,* Número 21. Naperville: Alee R. Allenson, 1957.

Swete, H. B., *The Cospel According to St. Mark.* Tercera edición. Londres: Macmillan, 1927.

Taylor, Vincent, *The Cospel According to St. Mark.* Londres: Macmillan, 1952.

Capítulo 8

EL EVANGELIO SEGÚN LUCAS

SI BIEN ESTE DOCUMENTO TIENE MUCHO EN COMÚN CON LOS OTROS EVANGELIOS sinópticos, tiene también un rasgo que lo distingue, a saber, que su escritor compuso además el libro de Hechos, con el resultado de que su producción literaria conjunta hace de Lucas el mayor contribuyente al Nuevo Testamento, si lo miramos desde un punto de vista meramente cuantitativo. La unidad de estos dos libros, productos de un solo escritor, está indicada por la circunstancia de que ambos documentos están dedicados a la misma persona, un tal Teófilo, y que el segundo escrito nace referencia al primero, indicando que procede del mismo escritor (Hch. 1:1).

Un examen del final del Evangelio según Lucas y del comienzo de He-:hos nos demuestra el modo en que el escritor ha compaginado su material. Especialmente digno de ser notado es el caso del tratamiento de la ascensión, que sólo está insinuada en el Evangelio (24:51)', pero que es objeto de una descripción y expresión formal en Hechos 1:2,9. Desde el rumo de vista de la historia que el Evangelio narra, la resurrección era

El Papiro Bodmer XIV (P[7]^) debe ser, sin embargo, añadido ahora a los testigos que i'-orecen la lectura más extensa que menciona específicamente la ascensión.

más decisiva que la ascensión; pero desde el punto de vista de la historia apostólica la ascensión ocupaba un lugar clave, ya que servía como base para la exaltación de Cristo y el derramamiento del Espíritu. El concepto de testimonio es otro elemento que unifica a los dos libros (Le. 24:48; Hch. 1:8).

Sólo Lucas, de entre los escritores de los Evangelios, se dedicó a la tarea de formular una exposición de los comienzos del movimiento cristiano. Al hacerlo, eligió no limitarse al relato del origen y progreso de la iglesia, dejando así al lector individual en la obligación de imaginarse el trasfondo del ministerio de Cristo de cualquier modo que pudiese, sino que eligió redactar su propio relato del ministerio de modo que pudiese proveer al lector con una narración continuada. Lucas es el primer historiógrafo cristiano. Lo que él sin duda trató de compaginar como volumen I v II de su obra ha sido separado a raíz del deseo de la iglesia primitiva de incluir este Evangelio con los otros tres. Los autores modernos han tratado de recobrar la intención original del escritor hablando de su obra como Lucas-Hechos. Es claro, a partir del comienzo del libro de Hechos, que se había redactado otra obra y que la intención era que hubiese una estrecha conexión entre ambas. Comparando esto con la práctica de Josefo, el historiador judío del primer siglo, es razonable presumir que Lucas concibió sus dos libros como partes de una totalidad. Al comienzo del Libro II de su obra, *Contra Apión,* Josefo se refiere al Libro I como "el libro anterior", o corno primer tomo de su obra. Lucas, consciente del hábito que tenían los historiadores del período helenístico, adaptó su propia escritura a este modelo.

ESCRITOR

Los antiguos declaran que Lucas, el médico, el compañero de Pablo, escribió este Evangelio. Entre los testimonios más antiguos está el del Canon de Muratori con su complicado texto. Algunas enmiendas sugeridas afectan ciertos detalles, pero no cuestionan el hecho de que Lucas haya sido el escritor.

Más o menos del mismo período llega la afirmación de Ireneo de que Lucas, seguidor de Pablo, registró el evangelio que había sido predicado por éste (Pablo).[2] La noción de que cuando Pablo se refiere a "mi evangelio" (Ro. 2:16) él tiene en mente el relato evangélico hecho por Lucas, estaba bastante difundida entre los Padres. Esta noción, empero, no resistirá un ajustado examen a la luz del prólogo, donde las afirmaciones de testigos oculares son mencionadas como base de los materiales utilizados. Pablo no reúne los requisitos de un testigo ocular.

El *Prólogo antimarcionita al Evangelio,* compuesto en una época (cerca del año 175) en que la iglesia luchaba vigorosamente contra este here-

[2] *Contra las herejías* III. i. I.

je, que había mutilado el relato de Lucas y lo había incluido en su propio canon, define a Lucas como nativo de la ciudad de Antioquía en Siria. Además, este documento fija la muerte de Lucas en Boeocia a la avanzada edad de 84 años. Se encuentra una variante en el llamado *Prólogo monárquico de Lucas*, que se originó allá por el año 200, pero que es considerado como procedente del siglo IV por muchos peritos. Aquí la muerte de Lucas es situada en Bitinia a la edad de 74 años. Otros detalles se encuentran en un acuerdo sustancial con la información previa.

Orígenes relaciona al tercer Evangelio con la afirmación de Pablo respecto a cierto hermano "cuya alabanza en el evangelio se oye por todas las iglesias" (2 Co. 8:18), haciendo pensar de este modo que Pablo se refería a la alabanza que merecia el relato de Lucas. Jerónimo hizo lo mismo, a pesar de que el pasaje no da pie para una interpretación tal.

Los escritos lucanos no contienen en su texto una afirmación explícita respecto a su escritor; con todo, los mismos no son completamente anónimos ya que el autor se refiere a sí mismo en el prólogo ("me ha parecido también a mí") y al principio del libro de Hechos ("en el primer tratado, o Teófilo, hablé"). Se da por sentado que debe haber sido bien conocido por el recipiente de la obra combinada, Teófilo, y por lo tanto también por otros. Esta conclusión es respaldada por la circunstancia de que los escritores patrísticos enfatizan mucho la apostolicidad como criterio para la recepción de libros. Vista esta tendencia, el hecho mismo de que el tercer Evangelio lleve el nombre de Lucas en vez de alguna figura apostólica en el sentido estricto de la palabra, habla elocuentemente a favor de la tradición.

Debido a la íntima relación que hay entre Lucas y Hechos, es natural que cualquier dato derivado del libro de Hechos que tenga que ver con su paternidad literaria pueda también ser aplicado al Evangelio. En varios puntos de la narración aparecen las secciones "nosotros" (Hch. 16:10-17; 20:5—21:18; 27:1—28:16), que parecieran indicar la presencia del escritor en compañía de Pablo y otros. El primer pasaje describe el viaje de Troas a Filipos, el segundo narra el último viaje de Pablo a Jerusalén, y el tercero relata lo sucedido en el viaje de Cesárea a Roma, cuando Pablo viajaba como prisionero. Estas secciones pueden ser descritas como resúmenes de un diario de viaje. Por medio de un proceso de eliminación se puede llegar a la identidad del hombre que ha hecho estas notas. Conviene comenzar con la observación que esta persona fue a Roma con Pablo. Si las epístolas de la cárcel fueron escritas desde Roma, cosa que damos por sentada, las mismas se pueden tomar como fuentes de información respecto a los amigos de Pablo que estuvieron con él durante parte o la totalidad de su detención en dicha ciudad. Estos son los siguientes: Epafras, Epafrodito, Timoteo, Tíquico, Aristarco, Marcos, Jesús llamado el Justo, Demás y Lucas. De éstos, Epafras y Epafrodito no llegaron en compañía de Pablo, por lo cual no podrían haber descrito

el viaje a través del mar. Tíquico, Aristarco, Timoteo, y Marcos quedan eliminados, ya que todos ellos son mencionados en algún punto del libro de Hechos en tercera persona. Demás desertó más tarde al apóstol, haciendo su identificación con el escritor muy dudosa. Además, no hay tradición a su favor como escritor. Quedan sólo dos, Jesús llamado el Justo y Lucas. Ya que no hay indicación de que aquel estuviera con Pablo durante los hechos transmitidos en las secciones "nosotros", y dado que se carece de testimonio patrístico a su favor como escritor, sólo queda Lucas, que es apoyado por la tradición, como se notó anteriormente. Su presencia con Pablo durante su prisión está mencionada en Colosenses 1:14 y Filemón 24. Además, hay una referencia a él en 2 Timoteo 4:11, que pareciera pertenecer a un período posterior.

Cadbury está dispuesto a descontar lo decisivo de esta manera de enfocar el problema del escritor en base a que este mismo proceso de eliminación es posiblemente el fundamento sobre el cual la iglesia del siglo II llegó a la conclusión de que Lucas era el escritor, sin conocimiento independiente alguno de su identidad.[3] Pero este proceso de eliminación es solamente un medio secundario de enfocar el asunto. El nombre del autor no seria un secreto si el nombre de aquel a quien la obra es dedicada está explícitamente expresado. Como bien dice Dibelius, "Ambos escritos... fueron presentados al lector público desde el principio mismo bajo el nombre de Lucas como autor".[4] Streeter indica asimismo que si Lucas-Hechos fue publicado en Roma, que es lo que él piensa, habría sido necesario desde el principio distinguir a su escritor del escritor del Evangelio según Marcos, que ya había sido publicado en la misma ciudad.[5]

Ha habido un intento de minimizar la relación de las secciones "nosotros" con la paternidad literaria desde otro punto de vista, a saber, presumiendo que el diario de viajes de Lucas fue utilizado por el editor final del libro de Hechos, quien permitió que la primera persona plural permaneciese, en vez de ser alterada colocando "ellos". Tal procedimiento, si realmente hubiese ocurrido, es muy extraño. ¿Por qué no conformó el editor final estas secciones a su propia práctica en otras partes del libro en las que se utiliza material de otras fuentes? Cadbury escribe lo siguiente, "Que en los pasajes 'nosotros' él hubiese elegido retener el 'nosotros' es, por cierto, muy extraño".[6] F. F. Bruce hace la siguiente pregunta: si la primera persona es el recurso literario que se usa para sugerir una mayor autoridad a la confiabilidad del material, ¿por qué no ha utilizado el autor este recurso más continuamente a lo largo del libro?[7] No parecería haber lugar a dudas aquí. Lucas ha dejado su imprenta en

[3]*Beginnings ofChristianity,* II, 260-262.
[4]*Studies in the Acts of the Apostles,* p. 89. [s]*The Four Gospels,* p. 560. [6]7V;í> *Making of the Luke-Acts,* p. 358. [1]*The Book of Acts,* p. 328, nota 22.

estas secciones. El estilo y el lenguaje, como Harnack ha demostrado en gran detalle, identifican al escritor con el que compuso el resto del libro. "En todo lugar en que el tema deja el menor resquicio, oímos la voz, vemos la mano y trazamos el estilo del autor de toda la obra".[8]

El hecho de que el escritor de Lucas-Hechos fue un gentil parece estar suficientemente indicado por un número de cosas. En primer lugar, como nota Cadbury,[9] se menciona que el "campo de sangre" de Jerusalén era llamado en la lengua de *ellos* (de los judíos), en vez de su propio idioma, Acéldama (Hch. 1:19). Nuevamente, su afecto por la ciudad apunta en la misma dirección, ya que ésta era la unidad geográfica significativa para los griegos, pero no para los hebreos, a excepción de la importancia especial que Jerusalén tenía. Además, el escritor tiene una afinidad especial por el mar, la que se trasunta en la descripción de sus viajes por mar, particularmente en Hechos 27. Los judíos no congeniaban con el mar, al menos no durante el período romano. Estas observaciones respecto al escritor de Lucas-Hechos concuerdan bien con el testimonio de Pablo respecto a Lucas, puesto que aunque él no afirma verbalmente que Lucas fuese gentil, lo menciona en Colosenses 4:14 después de haber completado la lista de sus compañeros de trabajo que pertenecían a la circuncisión (v. 11).

Los antecedentes y la posición de Lucas en el mundo helénico parecen razonablemente bien establecidos si se hace una comparación de las porciones primera y última del libro de Hechos. La primera parte está narrada de un modo tan fragmentario que le parecería al lector muy extraño si emanase de alguien que perteneciese a la comunidad cristiano-palestina, en tanto que la segunda parte del libro tiene muchos más detalles, aun cuando el narrativo se ha alejado del centro original de la fe y de las labores de los apóstoles originales.

Queda ahora por destacar la acotación de Pablo en Colosenses 4:14 de que Lucas era médico. Esta observación ha llevado a los estudiosos a examinar el vocabulario de Lucas-Hechos para determinar si el mismo da o no evidencias de provenir de la mano de un médico. En 1882 W. K. Hobart publicó un libro titulado *The Medical Language of Saint Luke* (El lenguaje médico de Lucas), en que compara el vocabulario de los escritos en Lucas con las obras de cuatro médicos del mundo antiguo, incluyendo a Hipócrates y a Galeno. Su conclusión es que el escritor bíblico emplea lenguaje médico al narrar los milagros de curaciones y que en las porciones de relato general se inclina a usar lenguaje médico, a diferencia de los otros escritores del Nuevo Testamento. Hobart también trató de demostrar que en las secciones en las que no es posible hacer comparaciones con los otros escritores del Nuevo Testamento, el autor

'*Luke the Physician*, p. 66. Todo el capítulo II esta dedicado a este tema.

9 The Book of Acts in History, p. 35

de Lucas-Hechos hizo uso de una fraseología "que por hábito y adiestramiento un médico estaría inclinado a emplear".[10]

Harnack también quedó muy impresionado por la terminología médica de Lucas-Hechos[11], pero se dio por satisfecho con hacer su argumentación a partir de un vocabulario menor que el que Hobart había presentado.

Cadbury ha hecho que las conclusiones de Hobart sean menos convincentes al indicar que hubo un defecto en su método. "Si bien demuestra con gran diligencia que las palabras que él cataloga son empleadas por los escritores médicos, el *no* demuestra que *no* son empleadas por otros escritores que carecen de capacitación profesional".[12] Cadbury examinó las obras de ciertos autores helenísticos y descubrió que de las 400 palabras catalogadas por Hobart, 300 son halladas tanto en la Septuaginta como en Josefo. Hay dos autores profanos que fueron también examinados, con el siguiente resultado: el 90% de la lista hecha por Hobart aparecía ya en Plutarco o en Luciano, o en ambos.

El resultado neto de las diferentes investigaciones es que el lenguaje de Lucas-Hechos es totalmente compatible con el hecho de que el escritor sea un médico, pero no demuestra que debe haber sido necesariamente un médico. Hay toques aquí y allá que sugieren un interés profesional, tal como la descripción de la mujer con el flujo de sangre. Mientras Marcos dice que ella había sufrido mucho a manos de muchos médicos y que había gastado todos sus recursos sin haber mejorado, sino que había empeorado (Mr. 5:26), Lucas sale a la defensa de su profesión haciéndonos notar que el problema de esta mujer era incurable. La mujer constituía un caso sin esperanza (Le. 8:43).[13] Harnack llama nuestra atención al relato de Hechos 28:8-10, que parecería apuntar a una participación de Lucas en los regalos dados por los habitantes de Malta, como una indicación de la participación de Lucas en la tarea curativa.[14] Esta información no demanda la utilización de una habilidad médica humana, pero la sugiere.

Resumiendo, la evidencia a favor de que Lucas sea el escritor de este Evangelio es lo suficientemente clara como para hacer que la tradición de la iglesia primitiva sea considerada razonable y aceptable, aun cuando algunos elementos de la evidencia no sean tan decisivos como alguna vez se los consideró. La mención de Lucio de Cirene (Hch. 13:1) y del Lucio mencionado en Romanos 16:21, señalados por algunos como referencias a Lucas, no tiene nada sustancial que la relacione con Lucas-Hechos.

[10]77ie *Medical Language of Saint Luke,* p. xxx.
"Luke the Physidan, p. 15-17, 175-198.
[12]"The Style and Literary Method of Luke", HTS, VI, 41.
[13]Para otros ejemplos véase A. T. Robertson, *Luke the Historian in the Light of Research,* pp. 92-95.
*[1]*Luke the Physidan,* pp. 15-16.

Eusebio y otros afirman que Lucas era nativo de Antioquía, en Siria. El Codex Bezae tiene una sección "nosotros" en Hechos 11:28, dando cierto apoyo a la idea de que Lucas estaba en la ciudad en el momento en que el evangelio comenzó a ser predicado allí, pero esto bien podría ser una adición al texto basada en la tradición. El hecho de que Lucas haya permanecido en Filipos (no hay ninguna sección "nosotros" en la descripción del ministerio de Pablo durante su viaje hacia Tesalónica, Atenas, y Corinto) apunta quizá a una relación personal con esa comunidad. Lucas posiblemente permaneció allá hasta el último viaje de Pablo a Jerusalén.

EL PROLOGO

Esta sección (Le. 1:1-4) tenía presumiblemente la intención de introducir no sólo el Evangelio sino también Hechos. Que la misma fue escrita después de la redacción del cuerpo del Evangelio puede inferirse a partir del hecho de que el versículo siguiente (v. 5) carece de una partícula conectiva, lo que parecería indicar que Lucas comenzó a escribir en ese punto y no en el prólogo.

Aparte del interés que estos versículos introductorios tienen para poder valorar la habilidad literaria de Lucas, está su valor como testimonio de escritos evangélicos en general y de la obra de Lucas en particular. Aquellos que escribieron, nos dice Lucas, se ocupaban de "las cosas que se han verificado entre nosotros" (Biblia de Jerusalén). Un sinónimo para esto sería "el hecho de Cristo". Esta frase (el verbo utilizado aquí es πλϵροφορϵιν) no debe ser interpretado en el sentido estricto de cumplimiento de ciertos pasajes profetices específicos, idea que es comunicada por el verbo afín πλνηρουν (Le. 4:21; Hch. 1:16), sino más bien de aquello que se ha realizado en el sentido de la *Heilsgeschichte* (véase 2 Ti. 4:17, donde la palabra es utilizada en un marco diferente).

Aquellos que transmitieron esta información a los escritores de Evangelios son descritos como testigos oculares y ministros de la palabra. Sin duda estos eran mayormente los apóstoles, aunque quizá existiese la intención de abarcar un círculo más amplio. Para ser idóneos, sin embargo, era necesario que ellos hubiesen estado con el Señor *desde el principio* (v. 2). Una comparación entre Marcos 1:1, que es seguido inmediatamente por un relato del ministerio de Juan el Bautista, y Hechos 1:21-22 hace que sea evidente que la referencia que hace Lucas se aplique al comienzo del ministerio público de Jesús. Este período del ministerio fue para estos hombres generalmente un tiempo de observación y aprendizaje, si bien hubo algún servicio limitado. Con el comienzo de la iglesia llegó la oportunidad del ser ministros de la palabra en un sentido más significativo. Ellos *transmitieron* lo que sabían a quienes escribieron. Este término tan importante, que en su forma sustantiva es la palabra

"tradición", enfatiza la fidelidad y el cuidado con que los datos eran tratados y transmitidos (ver 1 Co. 11:23; 15:3).

Esto es, entonces, el esquema general de los escritos evangélicos previos. Lucas no aparece como crítico de sus predecesores (nótese la palabra *también* en el versículo 3), aunque opina que él tiene algo que aportar. Además de los informes de los testigos oculares y de los escritos a que hace referencia, Lucas hizo por su cuenta aquellas investigaciones que le parecieron útiles (v. 3). La palabra πφρηκολουθκοτι significa literalmente seguir acompañando o seguir de cerca. Cadbury la entiende de un modo diferente, interpretándola como el modo en que Lucas afirma su adhesión personal al movimiento cristiano.[15] Esta actividad adicional por parte de Lucas fue efectuada "desde su origen", lo que no es lo mismo que "desde el principio", algo ya notado en el versículo 2. Con este rápido golpe de pluma, Lucas justifica y anticipa la inclusión de los relatos sobre la natividad (Le. 1-2). Ramsay ha argumentado de modo convincente que fue María, la madre de Jesús, la autoridad a que el historiador recurrió para esta porción de su evangelio.[16]

Lucas enfatiza además su propósito de escribir precisa y ordenadamente. Este último adverbio quizá esté echando una mirada hacia atrás, refiriéndose a la obra de tantos que le habían precedido. Es muy posible que en su mayor parte éstas fueran breves y carecieran de un ordenamiento sistemático. Lucas ocasionalmente pasa por alto el orden cronológico, así que la presente frase debe entenderse probablemente en el sentido más amplio de un relato bien concebido y artísticamente estructurado.

Finalmente, el propósito del historiador es el de transmitir certeza respecto a las cosas que eran corrientes como elementos de instrucción catequética en la iglesia primitiva. (v. 4) de acuerdo a la práctica de dicha iglesia, según la cita de Lucas en Hechos 2:42. El contenido debe haber sido la tradición apostólica que más tarde, en forma escrita, aproximaría el con tenido de los Evangelios. Sin embargo, quizá Lucas sólo esté queriendo decir "informado".

LECTORES

Sólo uno es mencionado, cierta persona prominente llamada Teófilo. El epiteto KpáTiote es aplicado también al gobernador romano Félix (Hch. 24:3) y a Festo (Hch. 26:25), y sirve para eliminar la noción de que Teófilo sea simplemente un término genérico aplicable a todos los creyentes como "amados del Señor", ya que indica una persona de cierta posición (contrástese esto con 1 Corintios l:26ss). Pero este modo de dirigirse a Teófilo es realmente una dedicatoria. Se puede destacar aquí el

[15]7Vie *Making of Luke-Acts,* pp. 345-347. [í6]*Was Christ Born at Bethlehem?* pp. 73-86.

paralelo con la dedicatoria hecha por Josefo de su obra *Contra Apión* al muy excelente Epafrodito. Bien pudiera ser que se esperaba que Teófilo apoyase la publicación de la obra de Lucas. De todos modos, uno puede llegar a la conclusión que se tenía en mente a lectores gentiles. Ramsay hace notar que el cuidado de Lucas por informar a sus lectores sobre puntos relacionados con la geografía de Palestina, aun los más simples, contrasta notablemente con la presuposición del conocimiento geográfico de sus lectores respecto al mundo greco-romano.[17] Lucas evita deliberadamente cosas que pudieran confundir a sus lectores gentiles, tales como la palabra "rabí", que aparece cuatro veces en Marcos y la misma cantidad de veces en Mateo. Otro ejemplo es el de evitar el semitismo "hosanna" en relación con la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

FECHA Y LUGAR DE REDACCIÓN

Hay poco que pueda guiar al estudiante respecto al tiempo de la composición de este Evangelio, más allá de la conclusión de que el uso que Lucas hace de Marcos lo hace posterior a este Evangelio. Streeter argumenta a favor de una fecha posterior al año 70 basándose en que Lucas ha cambiado radicalmente el cuadro escatológico de Marcos haciendo de su exposición del advenimiento de la abominación de la desolación y de las miserias subsiguientes una descripción de la caída de Jerusalén, sustituyendo así algo conocido por algo que no había llegado a materializarse.[18] Esto implicaría una manipulación radical de las fuentes por parte de Lucas, algo que sus propias declaraciones y el carácter de su obra niegan. El lenguaje de Lucas 21:20 es demasiado general como para requerir la descripción de un hecho que ya ha tomado lugar (véase 1 Ts. 2:16).

Se ha notado frecuentemente que el período de dos años durante el cual Pablo permaneció prisionero en Cesárea le habría permitido a Lucas la oportunidad de llevar a cabo la investigación que lo capacitaría para escribir su Evangelio. Esto no quiere decir que Lucas haya hecho la redacción final de su Evangelio durante este período. Lucas puede haber tenido acceso al Evangelio según Marcos durante su estadía en Roma con Pablo en la época de la segunda prisión de este último, en los primeros años de la década del 60. Véase la discusión respecto a la fecha de Hechos.

El *Prólogo monárquico a Lucas* afirma que él escribió su Evangelio en las regiones de Acaya, pero la confiabilidad de esta tradición no es muy segura. Nada puede afirmarse positivamente respecto al lugar.

[17]Op. *cit.,* pp. 55-57. [18]7Vie *Four Gospels,* p. 540.

PRECISIÓN DE LA INFORMACIÓN

Este es un asunto que tiene más relación con el libro de Hechos que con el Evangelio, pero también aquí el tema tiene relevancia porque Lucas ha profesado dedicarse particularmente a proveer un relato digno de confianza.

El principal punto de tensión ha sido el relato del censo efectuado por orden de Augusto, tiempo en el cual Jesús nació en Belén (Le. 2:lss). No hay fuentes contemporáneas que certifiquen este censo. Sin embargo, debe reconocerse que Lucas hubiera puesto toda su obra bajo sospecha si se hubiese equivocado en un asunto que sería de conocimiento común si realmente llegó a suceder. Además, los primeros críticos del cristianismo, que presumiblemente estaban bien informados respecto a la historia del período neotestamentario, no recurrieron a este elemento para hacer uso del mismo. Se puede entonces presumir que no encontraron ningún error en esto.[19]

La investigación moderna ha hecho mucho por vindicar a Lucas, si bien no podemos hablar de pruebas en este asunto del censo. La probabilidad de la presencia de Quirinio (o Cirenio) en Siria durante el período en cuestión nos viene de dos fuentes. En primer lugar está el testimonio de la inscripción de Tibur de que el oficial romano en ella descrito (reconocido como Quirinio por historiógrafos competentes—la inscripción está rota y el nombre ausente) era legado imperial en Siria y tomó la posición de legado por segunda vez. En segundo lugar está el descubrimiento hecho por Ramsay de dos inscripciones, una en Antioquía de Pisidia y otra cerca de la ciudad, en las que se honra a cierto prefecto que sirvió bajo Quirinio en esta región durante su campaña contra la tribu de los homonadenses. Ramsay mismo estaba convencido de que el tiempo concordaba con el periodo requerido por el relato de Lucas.[20] Es posible, entonces, considerar a Quirinio como representante especial del emperador en esta región en vez de ser gobernador en el sentido técnico de la palabra.[21]

El problema de hacer concordar el relato de Lucas con el de Josefo (Antigüedades XVIII. i. 1), que menciona solamente el censo impositivo del año 6 d.C., puede ser resuelto, según Stauffer, reconociendo que allí donde la imposición no estaba bien arraigada, la misma requería un largo proceso que llevaba bastante tiempo. El estima que el relato de Lucas se refiere a la primera etapa, la apógrafo, una lista sistemática de todas la personas y propiedades imponibles, a cuyo propósito todos debían aparecer personalmente. Más tarde venía la apotimeesis, la etapa conclusiva, que era la fijación oficial de los impuestos. Esta es la etapa

[19]Ramsay, *op. cit.*, pp. 70-71.
[20]*The Bearing of Recent Discovery on the Tntstworthiness of the New Testament,* pp. 289-290.
[21]Ramsay, *op. cit.*, p. 239.

que Josefo describe. Según Stauffer, Quirinio fue al Oriente en el año 12 antes de Cristo, comenzó el censo *(apógrafo)* en el año 7 a.C. y no lo completó hasta el año 7 d.C. La culminación de esta ardua tarea en sólo 14 años puede ser considerada como un logro que demuestra la energía de Quirinio. En Galia, donde hubo gran resistencia, este proceso llevó más de cuarenta años.22

La solución de Stauffer es preferible a la posición que sostiene que Lucas asoció el nacimiento de Jesús con el censo bajo Quirinio del año 6 después de Cristo. Esto pondría a Lucas en conflicto con su propio marco para la natividad, que él fija en los días de Herodes, rey de Judea (1:5), ya que Herodes murió en el año 4 a.C. También significaría que Jesús comenzó su ministerio aproximadamente en el año 36 d.C. (véase Le. 3:23) demasiado tarde como para ser encuadrado dentro de la cronología de la era apostólica.

CONTENIDO

El material puede ser agrupado así: (1) Prólogo (1:1-4); (2) Narraciones de la natividad (1:5—2:52); (3) Preparación para el ministerio de Jesús (3:1—4:13); (4) Ministerio en Galilea (4:14—9:50); (5) Ministerio en el camino hacia Jerusalén (9:51 —19:27); (6) Ministerio en Jerusalén (19:28—24:53).

CARACTERÍSTICAS

(1) En concordancia con el destacado lugar que se le da al Espíritu Santo en el libro de los Hechos, el Evangelio según Lucas magnifica el papel del Espíritu en la vida y ministerio de Jesús. El Espíritu llena a su precursor (1:15), es activo en la concepción del Hijo de Dios (1:35), desciende sobre él en su bautismo en una manifestación extraordinaria (3:22), lo llena para su ministerio (4:1) según lo. anunciado por la palabra profética (4:18), lo fortalece para superar la tentación (4:1-2), lo capacita para su obra una vez que ha conquistado al maligno (4:14), y le imparte alegría en medio de sus tareas (10:21).

(2) El templo es mencionado frecuentemente, no sólo en relación con la semana de pasión, sino de modo especial en los relatos que tienen que ver con la natividad (1:8,21-22; 2:27,37) y con la visita durante la niñez (2:41-51). Al final del Evangelio los discípulos aparecen allí (24:53), preparando así al lector para el significado central del templo en la vida de la iglesia primitiva (Hch. 2:46: 3:1).

(3) Frecuentes referencias a los ángeles (más de 20 veces) sirven para destacar la conciencia del carácter celestial y revelador del hecho de Cristo (1:11, 26; 2:9, 13).

[22]*E.* Stauffer, *Jesús and His Slory,* pp. 21-32.

(4) Hay ciertos elementos distintivos que se destacan en la narración de Lucas sobre la Pasión. Los cargos formulados por el Sanedrín contra Jesús son detallados en presencia de Pilato (23:2). Respondiendo a estos tres alegatos surge la triple declaración del gobernador de que él no puede detectar crimen alguno en el acusado (23:4,15,22). La inclusión de la aparición del prisionero ante Heredes da pruebas del interés histórico de Lucas y de su preocupación por aportar un relato lo más completo posible.

(5) El uso de un pasaje específico de Isaías 53 en *22:21,* apoyado por numerosos ejemplos de la influencia del vocabulario de Isaías 40-66, sugiere, cuando se lo toma junto con 24:27, 44, 46, que Lucas trata de enfatizar la misión redentora del Señor. En concordancia con esta perspectiva está su abundante empleo de SEI para indicar la conciencia que Jesús tenía de dicha misión como tarea que le había sido asignada (4:43, 13:33; 22:37; 24:44).

(6) La atención se centra con frecuencia en Jerusalén, tanto en los primeros capitules como en el relato que va de 9:51 en adelante. El envío de mensajeros que lo preceden, incluyendo a los 70, da un aura muy impresionante y casi de carácter real a este viaje. Un séquito tal puede ayudar a explicar las grandes multitudes que le salieron al paso a Jesús cuando él llegó a Judea, a pesar de una aparente disminución de su popularidad en los meses previos.

(7) Sólo Lucas entre los evangelistas relaciona el relato sagrado con la historia secular (2:1-2; 3:1).

(8) Privativos de Lucas son ciertos elementos en las historias del nacimiento y de la infancia. Estos son: el nacimiento de Juan el Bautista, la anunciación, la adoración de los pastores, la circuncisión de Jesús, su presentación en el templo, y la visita a Jerusalén a la edad de 12 años. Hay un fuerte sabor semítico en estos dos capítulos, tanto en el vocabulario como en la fraseología, que contrasta marcadamente con el prólogo. Respecto a este tema Matthew Black escribe lo siguiente, "La opción parece residir entre una teoría de fuentes hebreas y arameas traducidas al griego por Lucas o halladas por él ya traducidas, o una simple composición de Lucas en un griego semítico, que debe mucho, si no todo, a la Septuaginta".2" Black ha hecho también la sugerencia de que Lucas se encontraba como en su casa en Antioquia, y puesto que el siriaco era bien conocido allí, nuestro escritor bien podria haberse familiarizado con este lenguaje.25 Si se tiene en cuenta que esta lengua es muy cercana al arameo, el corte semítico de la primera parte de Lucas y también el de los primeros capítulos del libro de Hechos se hace más fácil de entender.

(9) Lucas tiene una sección especial (9:51 —18:14) que presenta algunas dificultades, no siendo la menor de ellas el marco geográfico de dicho

24"The Problem of the Aramaic Element in the Gospels," *ET,* 59 (abril 1948), 173. [2S]*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 2'* edición, p. 15.

material. Al comienzo Jesús aparece determinado a marchar hacia Jerusalén y este destino es afirmado otra vez en 13:22 y 17:11. El itinerario comienza con un viaje por Samaría, y poco después Jesús aparece en Betania, en las cercanías de Jerusalén (10:38- 42), pero el resto del material no tiene a Jerusalén como marco. La información respecto al tiempo y lugar es más bien vaga (p. ej. 11:1; 12:1). Parecería que esta sección está más dominada por la ideología que por la geografía. Comienza bajo el impulso del tema de la transfiguración, y éste parece dictar el curso del resto del ministerio de un modo notable. Jerusalén es la meta y la ascensión es la corona (9:51). Otra gente ve esta sección del Evangelio como una colección de materiales para los cuales Lucas no tenía ninguna posición definida en el relato del ministerio.

(10) Es imposible saber en qué medida Lucas dependió de los "muchos" a que se refiere en su prólogo, pero el uso que hizo de Marcos está suficientemente demostrado. En este uso, Lucas inserta su propio material, poniéndolo dentro del esquema marcano. Esto es cierto también de la larga sección recién notada, a veces llamada "Relato del viaje", y también de una sección más breve, 6:20—8:3.

(11) La redacción de Lucas es de un carácter literario. Luego de un estudio de su dicción, Cadbury pudo afirmar, "El vocabulario de Lucas, si bien tiene su afinidad natural con el griego de la Biblia, no está tan alejado del estilo literario de los aticistas como para estar más allá de una comparación con ellos".[26]

(12) Lucas frecuentemente registra la respuesta popular al ministerio de Jesús. Le gusta afirmar que Jesús se encontraba rodeado y seguido por grandes multitudes que estaban llenas de asombro ante sus obras (5:26; 7:16-17; 11:14; 13:17; 14:25). Sin embargo, no habla de la compasión de Jesús por la multitud. Esta queda reservada para los individuos.

(13) Se da prominencia en este Evangelio a ciertos grupos. Lucas menciona a los pobres tantas veces como lo hacen Mateo y Marcos juntos. En concordancia con esto también se le concede amplio espacio al tema del rico y su riqueza, muchas veces en carácter de advertencia. La palabra "mujer" ocurre con gran frecuencia, y muchas mujeres son mencionadas por nombre. Jesús aparece como el adalid y defensor de los rechazados y pecadores.

(14) Se da también prominencia a ciertos conceptos. Entre estos está la oración (tanto en la enseñanza de Jesús como en su práctica), la alabanza, la alegría, la paz, el perdón, el llanto, el amor, la amistad, la sabiduría y el entendimiento, la gloria, la autoridad y el espíritu (tanto el Espíritu Santo como el humano). La información respecto a tiempo y lugar es más frecuente que en los otros sinópticos.

(15) Es notable que Lucas tenga un interés biográfico más pronunciado que los otros escritores de los Evangelios. Se nos da información

[26] *The Style and Lilerary Melhod of Luke*, p. 38.

respecto a los antepasados de Jesús, sus parientes y padres, el lugar y las circunstancias de su nacimiento, su desarrollo durante la niñez, la libertad con la cual él se mezclaba con la gente en su relación social, su exposición a la tentación (no sólo al principio de su ministerio sino a lo largo del mismo, 22:28) y su frecuente recurso a la oración. Este es el Evangelio de la humanidad del Maestro.

(16) Jesús es presentado como el sanador de los cuerpos de los hombres y también como el salvador del pecado. Sólo Lucas entre los sinópticos le da el título de Salvador. Pareceria extraño, a la luz de este hecho, que él no registre el dicho de Jesús en Marcos 10:45, paralelo en Mateo 20:28, el famoso pasaje del rescate. Es posible que Lucas esté menos preocupado por la filosofía de la cruz que por la misión de Cristo en su totalidad como elaboración del propósito salvífico de Dios. Sólo en su relato de la transfiguración leemos sobre la partida de Jesús que se cumplirá en Jerusalén.

(17) Lucas rivaliza con Mateo en poner énfasis en Jesús como rey, y en el reino de Dios. Es digno de notarse que en dos lugares (4:43 y 9:2) él menciona el anuncio del reino cuando los otros Evangelios callan.

(18) En tanto que Mateo se interesa en los cumplimientos detallados y algo hagádicos del Antiguo Testamento en Jesús de Nazaret, Lucas se preocupa más por establecer la amplia relación que hay entre la obra de Jesús y el modelo profético (véase especialmente Le. 4:16ss; 24:25, 44-47). Lucas es el máximo exponente entre los evangelistas de la *Heils-geschichte,* que ha sido admirablemente definida por C. K. Barret como "el proceso histórico continuo que fue el vehículo del propósito salvífico de Dios".z^

(19) La de Lucas es una historia variada. A. M. Farrer ha dado una expresión clásica a esta faceta: "Lo que nos llama la atención con respecto a San Lucas no es su helenismo sino su versatilidad. Su historia comienza a desarrollarse en el seno de la piedad judía y se desarrolla hasta llegar al agora helenística". [28]

ESTUDIOS RECIENTES

El interés en los escritos lucanos experimenta hoy en día algo así como un reavivamiento. En esta relación puede notarse un cambio que va del interés histórico y arqueológico de Ramsay y del análisis literario de Har-nack a una preocupación por el mensaje de Lucas, por su interés teológico.

De gran importancia aquí es la obra de Hans Conzelmann. El título de su libro en alemán es *Die Mine der Zeit.* Este punto medio del tiempo, como Lucas lo entiende, es el ministerio de Jesús, que está entre el antiguo orden de la ley y de los profetas (Le. 16:16), y el período de la igle-

[21]*Luke ¡he Historian in Receñí Study,* p. 64.
[28]"On Dispensing with Q" en *Studies in the Gospe/s,* D. E. Nineham, ed., p. 69.

sia que será llevado a conclusión por la Parousía. Así como Jesús es el fin del antiguo orden, es también el principio del nuevo orden.

La reconstrucción de Lucas es considerada como una solución a un problema muy molesto, el del retraso de la Parousía y la consecuente necesidad de que la iglesia se ajuste de algún modo a continuar en medio del orden mundano por un tiempo indeterminado, aunque no sin la esperanza de una consumación final. El evangelista le da un lugar central al reino de Dios, pero al eliminar la insistencia en el arrepentimiento quita el elemento de inminencia (pág. 114). "Como el Fin está todavía muy lejos, la adaptación a un corto periodo de espera es reemplazada por una 'vida cristiana' de larga duración, que requiere una regulación ética y que ya no depende de una terminación definitiva" (pág. 132). El Espíritu Santo es presentado como reposando sólo sobre Jesús durante el período del ministerio, pero haciéndose accesible a su iglesia a partir de Pentecostés.

Conzelmann ha aportado muchos vislumbres útiles, pero sus conclusiones son vulnerables, especialmente en dos puntos. El mantiene que el "hoy" del ministerio de Jesús (Le. 4:21), el tiempo del cumplimiento, de la salvación, "no se extiende hasta el presente en el cual el autor vive, sino que es visto como un período pasado" (pág. 195). Sin embargo, es este mismo Lucas quien ve la era de la iglesia como un período en el cual Jesús continúa en su actividad (Hch. 1:1). En lo que tiene que ver con el retraso de la Parousía, este tema está muy trillado. Si el punto de vista de Lucas hubiese sido tan fuertemente afectado por esta concepción como lo supone Conzelmann, es extraño que hubiese puesto en su documento el discurso de Pedro en Hechos 3, en el cual el regreso del Señor ascendido es presentado como condicionado solamente por el arrepentimiento de la nación que lo crucificó.

Helmut Flender se queja de que Conzelmann "carece de una clara concepción de las verdaderas presuposiciones del pensamiento de Lucas".» Su propia investigación le ha llevado a discernir en Lucas un paralelismo dialéctico. Por ejemplo, "En lugar del cambio de eras que según Pablo fue inaugurado con la resurrección de Jesús, para Lucas la transición va de este mundo al mundo celestial que existe de modo concurrente" (pág. 19). Se le adjudica un triple esquema al material considerado: (1) el nivel de la ambigüedad humana es contrastado con (2) el nivel de la consumación celestial; (3) en la fe vital en Jesús como Hijo de Dios la realidad celestial se hace presente sobre la tierra (pág. 46).

La sección central de Lucas (9:51 —18:14), tan difícil de clasificar dentro de la totalidad de la obra de Lucas, está recibiendo mucha atención. C. F. Evans piensa que puede hallarse una pista comparando 9:51-52 con Deuteronomio 1:21-25. El relato del viaje que hace Lucas demuestra, en-

[2<>] *Sl. Luke: Theologian of Redernptive History,* p. 6.

tonces, tener muchos paralelos con Deuteronomio.3» El modo de abordar esta sección que utiliza Bo Reicke se caracteriza por notar la ausencia total de nombres de lugares y por llegar a la conclusión de que Lucas, deseando preservar cierto material importante e instructivo de Jesús—parte del cual es material Q, y parte derivado de tradiciones que estaban a su alcance—lo insertó aqui, dándole "una relación superficial con el marco biográfico al insertar algunas acotaciones respecto al viaje del Señor a Jerusalén"3i

[30]"The Central Section of Luke's Cospel", en *Sludies in the Gospels,* D. E. Nineham, ed., pp. 37-53.
[3>]*The Gospels Reconsidered,* p. 109.

BIBLIOGRAFÍA

Cadbury, H. J., *The Making of Luke-Acts.* Nueva York: Macmillan, 1927.
Conzelmann, Hans, *The Theology ofSt. Luke.* Nueva York: Harper and Row, 1960.
Credd, J. M., *The Gospel according to St. Luke.* Londres: Macmillan, 1950.
Ellis, E. Earle, *The Gospel of Luke,* The Century Bible. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1966.
Flender, Helmut, *St. Luke, Theologian of Redemptive History.* Filadelfia: Fortress Press, 1967.
Gledenhuys, Norval, *Commentary on the Cospel of Luke, NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
Godet, F., *A Commentary on the Gospel of Luke, 2* vols. 5ª ed., Edimburgo: T. &T. Clark, 1893.
Harnack, A., *Luke the Physician.* Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1908.
Lagrange, M. J., *Evangelie selon Saint Lúe.* 8ª ed., París: J. Gabalda 1948.
Leaney, A. R. C., *The Gospel according to St. Luke.* Nueva York: Harper & Bros., 1958.
Manson, William, *The Gospel of Luke.* Nueva York: Harper & Bros., 1930.
Plumer, Alfred, A Critical an exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke, ICC. Nueva York: Charles Scribner´s sons, 1910.
Ramsay, W. M. Luke the Physician. Londres: Hodde & Stouton, 1908

Robertson, A. T., *Luke the Physician in the Light of Research*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1920.
Stonehouse, N. B., *The Witness of Luke to Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
Taylor, Vincent, *Behind the Third Cospel*. Oxford: Clarendon Press, 1926.

Capítulo 9

EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

AL ESTUDIO DE ESTE EVANGELIO SE LE HA DEDICADO MUCHA MAS ATENCIÓN que a cualquiera de los otros, tanto por su carácter devocional como por las dificultades que presenta desde el punto de vista de la investigación crítica.

CONTENIDO

I. El prólogo (1:1-18).
II. La preparación (1:19-51).
   1. El testimonio de Juan el Bautista (1:19-36).
   2. Los comienzos del interés de los discípulos (1:37-51).
III. El milagro de Cana (2:1-11).
IV. El primer ministerio en Judea (2:12—3:36).
V. Jesús en Samaria y Galilea (4:1-54).
VI. La curación del inválido (5:1-47).
VII. Jesús, el Pan de Vida (6:1-71).
VIII. El ministerio posterior en Judea (7:1 —10:39).
IX. Breve gira por Perea (10:40-42).

X. Los últimos días en Jerusalén (11:1—20:31).
 1. La resurrección de Lázaro (11:1-57).
 2. La cena en Betania y la entrada triunfal. Enseñanza en la ciudad (12:1-50).
 3. El discurso en el aposento alto (13:1 —16:33).
 4. La oración (17:1-26).
 5. La traición, el arresto y juicio (18:1 —19:16).
 6. La crucifixión y el entierro (19:17-42).
 7. Las apariciones después de la resurrección (21:1—29).
 8. El propósito del evangelio (20:30-31).

XI. El epílogo (21:1-25).

CARACTERISTICAS

(1) El estilo es simple. Basta comparar sus primeras líneas con el prólogo lucano para percibir cuan diferentes son ambas composiciones. La mayoría de los términos usados son palabras comunes y la estructura es en gran medida paraláctica, con considerable repetición. Según algunas evaluaciones, estos rasgos hacen que el escrito sea tedioso, ampuloso, y cansador (opinión de E. F. Scott). Pero hay muchos que, por el contrario, han reconocido aquí la maravilla del mérito literario alcanzado, a saber, que a pesar de estas limitaciones de estilo, su efecto sobre el lector sea tan apremiante. No cabe duda de que lo excelso del tema tiene mucho que ver con esto, pero la habilidad del escritor debe ser también reconocida.

(2) El pensamiento es profundo. Posiblemente no haya libro del Nuevo Testamento que haya invitado y provocado mayor análisis y reflexión. Al lector se le alienta a esperar que con sólo dejar que su mirada descanse sobre este texto tan simplemente redactado, podrá llegar a penetrar las incitantes profundidades del significado que vislumbra allí. Hoskyns ha declarado lo siguiente: "El tema del cuarto Evangelio es lo no-histórico que le ha sentido a la historia, lo infinito que le da sentido al tiempo, el Dios que le da sentido a los hombres y que es, por lo tanto, su Salvador".!

(3) Al tratar de aislar los elementos salientes del lenguaje conviene dividirlos en tres grupos:

a) Términos no teológicos que tienen relación con el estilo. Aquí notamos una ocurrencia muy frecuente de ἱνα, ουν, παλιν, δμην, y también palabras que significan ver y hablar.

b) Términos que tienen que ver de un modo más definido con el mensaje, pero que son usados casi con la misma frecuencia en uno o más de los Evangelios sinópticos. A este rubro pertenecen las palabras carne, pecado, ley, juez, palabra *(λογοσ,)*, señal, agua, Escritura,

The Fourth Cospel, pp. 129-30.

trabajo, gloria y glorificar, hora, morir, Jesús, Cristo, padre (mayormente con referencia al Padre celestial), enviar, eterno y siglo.

c) Términos que tienen que ver con las enseñanzas del libro y cuyo uso excede de tal modo el de los otros Evangelios que se hacen desta-cables. Digno de notar aquí son las palabras que significan testimonio (verbo y sustantivo), creer (el sustantivo "fe" está ausente), vivir y vida, amor (verbo y sustantivo), morar o permanecer, verdad y verdadero, judío, mundo, fiesta, y posiblemente luz (oscuridad no aparece con tanta frecuencia). Algunas de estas palabras requieren un cuidado especial por parte del intérprete, ya que no siempre se las utiliza con la misma connotación, p.ej. carne, creer, y mundo.

(4) Enmarcado entre el prólogo (1:1-18) y el epílogo (capítulo 21), el cuerpo de la obra destaca las palabras y obras de Jesús, que culminan en los sucesos de la Pasión. Los milagros son llamados señales. Siete de ellos son destacados de modo especial, junto con la resurrección de Jesús mismo, y son los siguientes: el agua transformada en vino (2:1-11); la curación del hijo del noble (4:46-54); la curación del inválido (5:2-9); la alimentación de los cinco mil (6:1-14); Jesús andando sobre el mar (6:16-21); la curación del ciego de nacimiento (9:1-7), y la resurrección de Lázaro de entre los muertos (11:1-44). Otras señales son mencionadas pero no descritas en detalle (2:23; 6:2; 20:30). Las palabras de Jesús son, en muchos casos, ocasionadas por las señales, sirviendo de interpretaciones o aplicaciones de las mismas, como en el caso del discurso del pan de vida que sigue a la alimentación de la multitud. En otras ocasiones el material didáctico tiene el carácter de una discusión o controversia ocasionada por algún milagro, como en el capítulo 5. Los discursos revelan a la persona de Cristo y destacan los dichos "yo soy". Uno de ellos, desarrollado en el aposento alto solamente ante los Doce, es de especial relevancia para la vida y el servicio de la iglesia, ya que es una proyección hacia el futuro y la expresión de la provisión divina que cubre las necesidades del pueblo de Cristo.

(5) Este Evangelio pone un gran énfasis en las fiestas nacionales o festivales de los judíos y en la participación de Jesús en los mismos. Se mencionan tres pascuas (2:23; 6:4; 13:1), como también la fiesta de los tabernáculos (7:2) y de la dedicación (10:22). Hay además un festival no identificado por nombre (5:1). Si se tratara de la pascua, ello significaría añadir un año más al ministerio de nuestor Señor. Hay poco acuerdo entre los expertos respecto a la identificación.

(6) En armonía con la prominencia que se le da a estos festivales está la ubicación de una considerable parte de la actividad de Jesús en la zona de Judea, más que en Galilea. Con todo, aunque Juan es la principal fuente de información respecto al ministerio en Judea, los sinópticos dan indicaciones de la presencia de Jesús en esta región de tanto en tanto, a pesar de que es sólo en relación con el relato de la Pasión que estos documentos

lo sitúan en Jerusalén cumpliendo un ministerio de cierta extensión. Estas alusiones incluyen la referencia a Marta y a María (Le. 10.38-42), la intimación de amistades previamente establecidas con el dueño del pollino (Mr. 11:1 -6) y con el dueño de la casa que tenía el aposento alto (Le. 22:7-13), y también el lamento del Salvador sobre la ciudad santa—"cuantas veces quise juntar a tus hijos. . .y no quisiste" (Le. 13:34).

Scott Holland ha demostrado que el ministerio en Judea según Juan lo bosqueja, es esencial para una correcta comprensión de los sinópticos, puesto que estos últimos presentan la visita de Jesús a Jerusalén, que culmina con los hechos de la Pasión, como algo que llevará a una conclusión inevitable. Jerusalén es hostil y el asunto ya está decidido. El Mesías debía morir allí. Juan es el único que ha demostrado cómo este resultado se ha ido logrando a través de la repetida presentación de Jesús ante la nación en el centro mismo de su vida, sólo para ser repudiado cada vez. La ciudad había tenido su tiempo de visitación. Ahora es demasiado tarde. Sólo la desolación le queda como perspectiva para el futuro.2

(7) En el Evangelio según Juan no se presenta a nuestro Señor hablando muchas veces a grandes multitudes, como en los sinópticos. Más bien, es el aspecto personal de su ministerio lo que es revelado en conversaciones con diferentes personas. De éstas, los contactos con Nicodemo y con la mujer de Samaría son los más extensos. Además, ciertas figuras claves en el drama de la misión de Jesús son presentadas en mayor detalle y con una consideración especial del propósito divino para con ellos. Tal es el caso de Juan el Bautista y de Judas.

(8) En este Evangelio se da gran prominencia a la divinidad del Hijo. Esto no quiere decir que la presentación sea básicamente diferente de la de los sinópticos. Cualquier sentido de brecha entre Juan y los sinópticos se debe a la desafortunada tendencia en la historia de la crítica a mostrar poco aprecio por la cristología de los sinópticos. Los mismos títulos claves—Mesías, Hijo de Dios, Hijo del Hombre—aparecen en ambas tradiciones. Es cierto que en Juan la atribución de deidad a Jesús está formulada en un lenguaje más osado y más descubierto, y es mantenida en primer plano con gran persistencia, pero sin llegar a la apoteosis. Siempre aparece unida a, y equilibrada por, repetidas confesiones por parte de Jesús de que él depende del Padre.

Debido a este énfasis especial en la divinidad, la humanidad de Jesús recibe menor atención. Pero decir que el cuarto Evangelio presenta un Cristo docético es olvidar la clara enseñanza sobre la encarnación (1:14) y presumir una disyunción entre esta enseñanza y los materiales del libro en su totalidad.

Existen dos elementos en el esquema cristológico de Juan que no aparecen en los sinópticos, al menos no de un modo claramente definido.

[2] H. Scott Holland, *The Fourth Cospel,* pp. 34-37

Uno es la preexistencia del Hijo (1:1,14; 8:58; 17:5). El otro es su designación como el Logos (1:1,14), concepto que en el pensamiento del escritor tiene su posible fuente en la doctrina veterotestamentaria de la Palabra, y que así sirvió para establecer una conexión con la revelación previa, tal como lo habian hecho los sinópticos, en especial Marcos y Mateo, al principio de sus relatos (la referencia a la "palabra" en Lucas 1:2 no es personal). Al mismo tiempo el término Logos podía ser apreciado por lectores del Evangelio que tuviesen un trasfondo filosófico, y podía anticipar la promesa de que algunos de los problemas que los ocupaban, y que tenían que ver con la historia y con la vida, con Dios y con el hombre, con el tiempo y con la eternidad, podían encontrar su respuesta en lo que venía a continuación.

(9) Un punto clave para entender este Evangelio es la posición que Jesús ocupa en relación al judaismo, cumpliendo sus esperanzas legítimas u oponiéndose a sus aberraciones. El es mayor que la Tora (1:17), que el templo (2:19-21), que su nube de gloria (1:14), que el significado y la satisfacción de las fiestas (7:37-39). El acepta la adoración como algo que le corresponde (9:38; 20:28).

(10) Al mencionar la relación de Juan para con los sinópticos sólo queremos formular aquí la pregunta respecto a la intención del escritor. ¿Actuó él independientemente de la tradición sinóptica o tuvo acaso la esperanza de suplantarla? ¿o quiso él tal vez completarla, especialmente en lo que respecta al ministerio en Judea? Difícilmente suplantarla, por que el predominio del esquema sinóptico está lo suficientemente atestiguado por el hecho de que tres relatos de este tipo lograron aceptación en la iglesia. Seria demasiado arriesgado suponer que un relato hecho sobre diferentes patrones podría ocupar el lugar de los otros. Completarlo es un motivo plausible. Sin duda este elemento está presente. Pero tal vez tiene mayor importancia aun el propósito de delinear la persona y la obra de Jesús de modo tal que permita captar su significado más profundo. Es posible que el problema de la gran disparidad entre el material de este Evangelio y el de los sinópticos perdure, pero también es posible que se pudieran haber escrito otros relatos presentando aun diferentes aspectos del Salvador y de su obra, tan ricas y variadas fueron las facetas de su au-torevelación. En general Juan parece transitar por un rumbo propio.

FECHA

Todo el análisis previo se ha elaborado sobre la supuesta base de la prioridad de los sinópticos sobre Juan. P. Gardner Smith, en su libro *St. John and the Synoptic Gospels* (San Juan y los sinópticos), 1938, ha puesto en tela de juicio esta posición. El trata de demostrar que los casos en que se supone que el cuarto Evangelio depende de los sinópticos no requieren el uso de documentos, sino solamente de una tradición oral. Es

así que Juan podría haber sido escrito primero si los demás factores lo permitiesen. Cabe reconocer que hay evidencias de una aceptación gradual de esta posición, si bien hay todavía un número considerable de expertos que opinan que Juan conoció uno o más de los sinópticos,[3] haciendo cuestionable una fecha temprana para el cuarto Evangelio.

Puede suponerse que la predicación apostólica en los primeros días de la iglesia estaría reflejada en considerable medida en la tradición al tomar forma escrita. Usando esto como pista, notamos que un sumario tal como el que Pedro da del ministerio de Jesús en Hechos 10:37-39 concuerda mucho más con el material de los sinópticos que con el contenido de Juan. Por cierto, lo más natural es que la iglesia hubiese tenido en primer lugar en su posesión registros que enfatizasen el lado de los hechos concretos del ministerio de nuestro Señor, más que uno que fuese en gran medida interpretativo. El interés que el cuarto Evangelio demuestra por el Logos y por la preexistencia de Cristo puede ser mejor entendido si se los relaciona con una etapa posterior a la que encontramos en los sinópticos.

El prólogo de Lucas, por otra parte, da la impresión que hasta el momento en que Lucas escribió ningún apóstol había compuesto un Evangelio. Hasta ese momento los apóstoles habían sido solamente medios de información para quienes escribieron. Esto hace que Juan sea posterior a Lucas.

La fecha de composición del Evangelio no puede ser precisada con exactitud, pero hay ciertos límites que pueden fijarse. F. C. Baur de Tu-binga la puso en la segunda mitad del siglo dos, allá por el año 170, sobre la base de que este Evangelio no reflejaba la controversia legalista que había agitado tan profundamente a la iglesia primitiva, controversia que debía haber desaparecido para la fecha en que el Evangelio fue escrito. Ha sido necesario abandonar este punto de vista. La evidencia arqueológica demanda que el libro tenga una fecha no posterior a la de fines del primer siglo. El Fragmento Roberts, descubierto en Egipto y publicado en 1935 por la biblioteca Rylands, contiene algunos versículos del capítulo 18. Los paleógrafos la han situado en la primera mitad del siglo dos. Debe hacerse lugar al transcurso de algunos años entre la redacción de este papiro y la obra original, en especial si es que el Evangelio mismo fue redactado en Efeso, su sitio tradicional. Hay un testimonio adicional de tipo similar aportado por el descubrimiento de una porción del capítulo 5, contenida en el Papiro Egerton 2, que proviene de la primera parte del segundo siglo. Este fragmento fue publicado por Bell y Skeat en 1935 en un volumen cuyo título era *Fragments of an Unknown Cospel* (Fragmentos de un evangelio desconocido).

En el polo opuesto a la opinión de Baur está la posición de E. R.

[3]W. G. Kümmei, *Introduction lo ihe .\ew Testament,* pp. 143-145.

Goodenough, que afirma que Juan es el más antiguo de los Evangelios.[4] El evangelista nos dice poco de lo que aparece en los sinópticos debido a que él poco sabía de ello. Es así como Goodenough explicaría el hecho de que el escritor no incluyese el nacimiento virgíneo ni la institución de la Cena del Señor. Pero la evidencia apunta en la dirección opuesta. Se presume que el lector ya está familiarizado con la gente que aparece en el cuarto Evangelio cuando ésta aparece también en los sinópticos. Nicodemo, sin embargo, necesita ser identificado (3:1). Es inconcebible que cualquiera que estuviese en estrecho contacto con lo que sucedía en la iglesia primitiva dejara de mencionar la Cena del Señor debido a desconocimiento.

La evidencia arqueológica (que será mencionada más tarde) apunta al hecho de que el escritor debe haber tenido información repecto a los detalles topográficos de su relato del ministerio de Jesús previa al holocausto del año 70 d.C., que cubrió o alteró muchos de los lugares de esta zona de Jerusalén. Pero esto no requiere que la redacción misma del Evangelio, tarea diferente de la compilación de los materiales, haya tomado lugar antes de dicha fecha.[5]

El cuarto Evangelio (la terminologia misma contiene ya una opinión respecto a su fecha) puede ser con confianza asignado al período abarcado por las últimas dos décadas del primer siglo.

LUGAR DE REDACCIÓN

El testimonio patrístico apunta hacia Efeso. Ireneo es explícito respecto a este punto.[6] Otros, tales como Policarpo, dan testimonio de que Juan residió allí, y Polícrates menciona a Efeso como lugar de su sepultura. En el Apocalipsis, que era ampliamente atribuido a Juan en la iglesia primitiva, el lugar central que Efeso ocupa entre las iglesias de Asia es evidente (Ap. 1:11; 2:1). El cuidado con que el escritor del Evangelio afirma la subordinación del Bautista a Jesús se hace comprensible a la luz de la presencia de discípulos de Juan en Efeso (Herí. 19:1-3).

Hay quienes favorecen a Alejandría por varias razones. Una de ellas es el uso del Evangelio por parte de los gnósticos egipcios, otro es el descubrimiento de los fragmentos de los papiros ya mencionados. También está la supuesta influencia de Filón sobre el concepto del Logos en el prólogo, y la supuesta afinidad entre el Evangelio y los escritos herméticos.[7] Un punto débil de esta posición es la carencia de apoyo patrístico,

•*JBL,* 64 (junio 1945), pp. 145-182.
Véase lo que dice Albright en el volumen que honra a Dodd, *The Background of the New Tesiamenl and its Eschatology,* p. 170. *"Contra las Herejías* III, i. 1.
Para mayor información véase el libro de J. N. Sanders, *The Fourth Cospel ¡n the Early Church,* p. 40-42.

como también la muy seria duda respecto a que Juan dependa de Filón y de los herméticos.

Antioquía también tiene quienes están a su favor, debido a que las epístolas de Ignacio parecerían reflejar el pensamiento y la terminología de este Evangelio. Además, en la versión armenia del comentario de Efrem sobre el Diatesaron de Taciano hay una nota agregada en siriaco afirmando que Juan escribió en Antioquía. Pero no se sabe sobre qué se basa esta tradición, y el testimonio mismo es más bien tardío.

ESCRITOR

La pregunta respecto a quién es el escritor de este Evangelio debe abordarse desde el punto de vista de lo que los antiguos dicen al respecto y también de la impresión que el libro mismo transmite. El testimonio externo comienza, sorprendentemente, con una afirmación hallada al fin del Evangelio mismo (21:24), donde un grupo no identificado ("sabemos") certifica que el discípulo a quien Jesús amaba (v. 20) es quien ha escrito las cosas que constituyen el documento y que el testimonio contenido en el mismo es verdadero. Habitualmente se supone que este grupo debe haber estado constituido por líderes de la iglesia de la provincia de Asia, posiblemente por ancianos de la iglesia de Efeso. El discípulo amado no es identificado. Hay quienes han llegado a la conclusión de que podría tratarse de Lázaro (cf. 11:3,5), pero el rasgo adicional que lo identifica como aquel que se habia recostado al lado de Jesús (v. 20) se refiere a la reunión en el aposento alto, donde sólo había apóstoles presente.

La era posapostólica no produjo una literatura cristiana muy abundante, y aquellos que escribieron no se preocuparon especialmente por asuntos de paternidad literaria, al menos en lo que tiene que ver con los Evangelios. Ignacio y Justino demuestran conocer el cuarto Evangelio, pero no tienen nada que decir respecto a quien lo escribió. Entre los testigos más antiguos a favor de Juan como escritor está el *Prólogo anti-marcionita a Juan y* el Canon de Muratori, ambos provenientes de la segunda mitad del siglo dos. Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría, que vivieron aproximadamente durante la misma época, concuerdan en Juan el apóstol como escritor. El testimonio de Ireneo tiene una importancia crucial. Entre él y el discípulo amado hubo sólo una generación de cristianos. De entre los hombres de aquel período Policarpo de Esmirna en el oriente y Potino de Lyons en el occidente, ambos discípulos de Juan, fueron líderes de la iglesia, e Ireneo tuvo un contacto estrecho con ambos. En su *Epístola a Florino** él recuerda los días de su juventud en que acostumbraba sentarse en la casa de Policarpo y escucharle hablar de su relación con Juan y con otros que habían visto al Señor. En conse-

[8] //£ v. xx. 6.

cuencia, cuando Ireneo declara en forma categórica que después de la publicación de los otros Evangelios también Juan escribió el suyo mientras inoraba en Efeso,[9] debe suponerse que él no está dando otro punto de vista respecto a quien fue el escritor del cuarto Evangelio que el que heredó de un discípulo del mismo Juan.

La opinión crítica no ha sido uniformemente cordial con el testimonio de Ireneo. Al fin y al cabo, él era apenas un niño cuando partió hacia Galia, y bien podría haber estado equivocado respecto a la identidad del Juan que escribió el Evangelio, y en el occidente difícilmente hubiese encontrado alguien que pudiese corregir su error. Sin embargo, las palabras de P. V. Nunn merecen ser consideradas: "Si el resto de la gente de Asia sabía perfectamente bien que Juan el evangelista no era el apóstol y podría haber corregido el error infantil de Ireneo teniendo oportunidad de hacerlo, ¿cómo fue que Ireneo, en su vida adulta, al promulgar su infundada afirmación de que el apóstol escribió el Evangelio, fue creído por todo el mundo, tanto en oriente como en occidente?"[10]

El testimonio externo favorable a Juan como escritor ha sido desafiado también siguiendo otras líneas de argumentación. Por un lado, se hace notar que al escribir Ignacio en la primera década del siglo dos su carta a los efesios (capítulo 12), tuvo algo que decir respecto a Pablo y su relación con los efesios, pero nada respecto a Juan. Esta objeción tiene poco peso, ya que un hombre que marcha hacia el martirio estaría naturalmente más interesado en Pablo el mártir que en alguien que murió de muerte natural. El silencio de Ignacio no puede ser razonablemente considerado como un argumento en contra de la residencia de Juan en Efeso y de su relación para con el cuarto Evangelio.

Otro enfoque propone el argumento de que Juan el apóstol sufrió martirio en un período muy temprano. El fragmento De Boor (siglo VII u VIII) contiene una afirmación atribuida a Felipe de Side, que dice lo siguiente: "Papías en el segundo libro dice que Juan el teólogo y Santiago su hermano fueron muertos por los judíos". Básicamente, el mismo relato nos llega a través de una figura posterior, Jorge el Pecador (siglo IX). Lo poco confiable de esta afirmación es demostrado por su inexactitud. Juan no era conocido como "el teólogo" en un período tan temprano como el de Papías. Santiago, por su parte, no fue muerto por los judíos sino por orden de Herodes Agripa I. No es difícil comprender cómo una tradición de este tipo pudo surgir, si se tiene en cuenta que Jesús había predicho que Santiago y Juan beberían de su copa. El martirio le parecía a los apóstoles algo más honorable que la muerte natural. Pero según Calatas 2:9 Juan seguía activo en los asuntos de la iglesia de Jerusalén varios años después de la muerte de Santiago.

'*Contra las herejías* III. i. 1. '*The Authorship of ¡he Fourth Cospel,* p. 36.

Por otra parte, algunos han preferido poner su confianza en una tradición divergente que dice que había otro Juan en Efeso, llamado el Anciano, con el cual Juan el apóstol puede haber sido confundido. Apoyo a favor de la existencia de Juan el presbítero ha sido hallado en las palabras de Papías: "En toda ocasión en que llegaba alguien que hubiese seguido a los presbíteros, yo averiguaba a través de las palabras de los presbíteros lo que Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo, o cualquiera de los otros discípulos del Señor habían dicho, y qué era lo que Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor, decían. Porque no supuse que información proveniente de libros me ayudarían tanto como la palabra de una voz viva y sobreviviente".[11] Esta declaración dista de ser clara. Uno podría argumentar, es cierto, que el cambio de tiempo verbal en el verbo "decir" indica la muerte de los hombres a los que hace referencia en el primer grupo, de modo que la segunda referencia a Juan debe indicar una persona diferente. Con todo es posible que se esté hablando de la misma persona en ambos lugares, con la diferencia de que es vista bajo dos condiciones diferentes: en primer lugar como persona asociada a los otros apóstoles y de presumible actuación en Palestina, y en segundo lugar como persona accesible a Papías, junto con Aristión, en una época en que los otros apóstoles ya habían fallecido. El hecho de que Juan sea llamado en la segunda ocasión "el presbítero" no presenta una barrera contra este punto de vista, ya que los apóstoles habían sido llamados presbíteros en una parte anterior de la misma frase, (cf. las palabras iniciales de 2 y 3 Juan). Debe notarse que la expresión "los discípulos del Señor", es utilizada en relación a ambos grupos.

Eusebio aceptó los informes respecto a la presencia de dos Juanes en Efeso y halló en la información de Papías suficiente base como para distinguir a ambos y sugerir que Juan el presbítero había escrito el Apocalipsis y Juan el apóstol el Evangelio. Antes de la época de Eusebio un conocido líder de la iglesia y crítico bíblico, Dionisio de Alejandría, había sugerido que los dos libros tenían diferente escritor, Eusebio siguió esta línea al asignar el Apocalipsis a Juan el presbítero aunque Dionisio, a pesar de su agudeza, no había detectado a dos Juanes en la afirmación de Papías. La crítica moderna negativa se ha aferrado a los dos Juanes pero ha tendido a estar en desacuerdo con Eusebio al querer mantener a Juan el apóstol como escritor del Apocalipsis, y al asignar el Evangelio a Juan el presbítero. Parecería que se le ha dado demasiada importancia a una figura imprecisa que quizá ni haya existido.

Otro argumento para rechazar el testimonio que favorece a Juan como escritor ha sido hallado en la posición de una secta del Asia Menor que surgió en el año 170 y que negaba que Juan fuese el escritor del Evangelio y del Apocalipsis. El nombre de esta secta—Alogoi—parece haber sido

"HE xxxix. 4.

acuñado por Epifanio, y es un golpe de genio de parte suya, ya que apunta a la vez a su rechazo del logos y al mismo tiempo a su carencia de raciocinio. Anteriormente Ireneo había hablado de un grupo que rechazaba el Evangelio y el espíritu profético prometido en el mismo.[12] Su reacción parecería haber sido producida por los excesos montañistas. No hay seguridad de que el grupo a que se refiere Ireneo sea el mismo que fuera tildado Alogoi por Epifanio, si bien los mismos son habitualmente identificados el uno con el otro. Sería realmente aferrarse a una brizna al viento rechazar a Juan como escritor del Evangelio en base a una única e insegura voz que se elevó en contra de la unanimidad de la iglesia.

En resumen, el testimonio externo es fuerte. Hay quienes se sienten afligidos porque el mismo no comienza en un período más temprano, pero esto sería algo perjudicial solamente si existiese algún testimonio anterior que apuntara a otra persona, aparte de Juan. Es posible que el uso que los gnósticos le dieron a este Evangelio pudiese explicar la reserva respecto al mismo por parte de gente ortodoxa en la primera parte del siglo II.

Hoy en día es habitual conceder la fuerza de la posición tradicional en lo que tiene que ver con el testimonio antiguo, pero afirmar al mismo tiempo que esto queda más que contrapesado por lo que el Evangelio mismo tiene que decirnos respecto al escritor. Aquí el crítico enfatiza muy fuertemente las marcadas diferencias entre el retrato juanino de Jesús y su obra, y el que aparece en los sinópticos. Algunas de estas diferencias son mencionadas a continuación.

(1) Las parábolas, en el sentido verdadero de la palabra, están ausentes en Juan, a pesar de que las mismas constituyen lo esencial de la enseñanza de Jesús según los sinópticos. Pero Jesús no siempre enseñó por medio de parábolas. El Sermón del Monte no las tiene, a excepción de la conclusión. En Juan gran parte de la enseñanza proviene de debates con los o-positores o de un intimo contacto con los discípulos. En los sinópticos las multitudes aparecen mezcladas, de modo que la parábola sirve bien para velar la verdad ante aquel que está desinteresado y para excitar el deseo de mayor comprensión por parte de aquel que está realmente interesado.

(2) Ciertos sucesos en los que Juan el apóstol aparece personalmente, tales como la transfiguración y el episodio de Getsemaní, no son mencionados en el cuarto Evangelio. Es cierto que la transfiguración, como hecho concreto, no aparece, pero aparece sin embargo transformado en algo más que físico, en algo que se manifestaba al ojo de la fe a lo largo de todo el ministerio (1:14). De modo similar, el escritor no ha narrado la institución de la Cena del Señor; sin embargo, en opinión de muchos, él ha preservado su enseñanza esencial en el discurso respecto al pan de vida, que podría tomarse como demostración del conocimiento de dicha institución. En lo que tiene que ver con Getsemaní, el escritor coloca a

-*Contra las herejías* 111. xi. 9.

Jesús y a los discípulos en el jardín (18:1) y sabe lo que ha sucedido allí (18:11). La omisión del profundo sufrimiento puede haberse debido tanto a una afirmación respecto a algo muy parecido en una sección anterior (12:27) como también a la dificultad de introducir tal dolor en el capítulo 18 inmediatamente después de la oración del capítulo 17 con su confianza y serenidad. El contraste podría ser demasiado violento.

(3) Las añadiduras son tan desconcertantes como las omisiones, y ninguna de ellas es más desconcertante que el informe con respecto a la resurrección de Lázaro. En el cuarto Evangelio el mismo es presentado como un elemento crucial en el rechazo final de Jesús, y sin embargo los sinópticos permanecen en silencio respecto a eso. Para complicar las cosas aun más, es posible que el escritor haya saqueado la tradición sinóptica para obtener el nombre de Lázaro y el marco de su muerte, con la velada mención adicional de la resurrección (Le. 16:20,22,31). ¿Puede realmente pensarse con seriedad que un escritor arriesgaría la credibilidad de toda su obra por una invención que podría ser fácilmente expuesta? El mismo se hace susceptible de investigación al situar la residencia de Lázaro y al citar los nombres de sus hermanas. El milagro sirve para ilustrar el poder que Jesús se adjudicó en Juan 5:21 ss y también apuntar proféticamente a su propia resurrección. Nuestro limitado conocimiento apenas nos permite arriesgar opiniones que expliquen la presencia de un elemento en un relato y su ausencia en el otro. Los sinópticos no mencionan milagros en sus informes de la última semana, aparte de la maldición de la higuera y de la curación de la oreja del esclavo del sumo sacerdote. Quedó entonces como tarea de Juan, el relatador e intérprete del ministerio en Judea, el aportar un relato que se ocupase de su área especial de testimonio.

(4) Los discursos del cuarto Evangelio han sido ampliamente descartados en los círculos críticos. A. T. Olmstead, por ejemplo, aunque estaba dispuesto a aceptar el marco histórico de Juan, y aun a edificar su propio libro, *Jesús in the Light of History* (Jesús a la luz de la historia), alrededor del mismo, rechaza sin embargo los discursos. Una de las piedras de escándalo aquí es el hecho de que el estilo de los discursos se parece mucho al de las porciones narrativas. ¿No debe uno entonces llegar a la conclusión de que el escritor ha puesto palabras en la boca de Jesús? La objeción es seria solamente si se puede demostrar que él ha tergiversado la enseñanza de nuestro Señor, y aquí el problema es el de explicar cómo puede este material, con toda su grandeza, ser obra de un discípulo. Si estas palabras no son un fiel reflejo del pensamiento de Jesús, aunque no sean necesariamente su *ipsissima verba,* entonces debemos suponer que entre los antiguos cristianos existió un genio religioso que podía rivalizar con el mismo Jesús. Es significativo que los conocedores de la literatura rabínica tienen una alta opinión de los discursos juaninos. Israel Abra-hams escribe lo siguiente: "Lo más notable de todo ha sido la fuerza acumulativa de los argumentos aducidos por escritores judíos que son favo-

rabies a la autenticidad de los discursos que aparecen en el cuarto Evangelio, en especial en relación a las circunstancias bajo las cuales se supone que los mismos han sido presentados".[13]

(5) El modo en que el carácter mesiánico de Jesús es tratado es tan diferente al de los sinópticos como para llegar a sugerir una idealización no histórica. En tanto el carácter mesiánico se desarrolla solo gradualmente en los sinópticos, en Juan el mismo es osadamente anunciado desde el principio (1:41; cf. 4:26). La situación juanina puede sin duda ser explicada a partir de Juan el Bautista. Si bien él no proclamó públicamente a Jesús como el Cristo, es evidente que lo consideró bajo dicha luz (3:28-30). Es natural suponer que él compartió su convicción con sus discípulos, lo que explica la disposición de éstos de seguir a Jesús aun a costo de tener que abandonar a Juan. No es necesariamente cierto que la confesión de Pedro de que Jesús es el Cristo, hecha en Cesárea de Filipo, haya sido una convicción a la que él llegó en ese momento. Puede muy bien haber sido un juicio de larga data, que había estado madurando y que llega ahora a florecer en un franco reconocimiento.

En cuanto a todo este asunto de una supuesta tensión entre Juan y los sinópticos, W. F. Albright ofrece un sabio consejo: "Una de las más extrañas suposiciones de los peritos de la crítica del Nuevo Testamento y de los teólogos es que la mente de Jesús era tan limitada que cualquier contraste entre Juan y los sinópticos debe tener su razón en diferencias entre los primeros teólogos cristianos. Todo gran pensador y personalidad pública va a ser interpretado de modo diferente por diferentes amigos y oyentes, que eligirán lo que les parece más congenial o útil de todo aquello que han visto y oído. Desde Sócrates hasta los más recientes casos de nombres eminentes hay innumerables ejemplos. El cristiano podría suponer *afortiori* que lo mismo es cierto de su Maestro".[14]

Es algo irónico que el Evangelio de Juan, que periódicamente hace una enfática recordatoria al lector de que el escritor está dando un *testimonio* que surge de su competencia, de la ocasión y de una división al Señor, acabe siendo juzgado históricamente inferior a los sinópticos, donde este elemento de testimonio está ausente. Y recorrer solamente la mitad del camino, aceptando los fragmentos narrativos pero rechazando los discursos, es introducir una división artificial entre los dos elementos que es muy poco satisfactoria, como Albright nota en la contribución a que nos hemos referido previamente.

Los estudiosos de hoy día están, por lo general, bastante dispuestos a conceder que el análisis de Westcott, que dice que la evidencia interna requiere que el escritor haya sido un judío de Palestina, un testigo ocular, un discípulo de Jesús, y el apóstol Juan mismo, es correcto, con la excep-

^ *Cambridge Biblical Essays*, p. 181.
:47V¡e *Background of the New Testament and its Eschatology*, p. 171 , n. 1 .

ción de este último punto. Ante este punto tienden a resistirse.[15] Esto sucede a pesar de reconocer que el discípulo amado era un compañero íntimo de Pedro y que el libro de Hechos y Calatas testifican que Juan y Pedro eran compañeros constantes. Hechos 4:13 es considerado desfavorable a Juan, porque la descripción de Pedro y Juan, se dice, involucra dos términos que designa a aquellos que eran ignorantes de la Tora.[16] Se podría conceder la fuerza de esta argumento, pero no necesariamente la conclusión que se deriva del mismo. La reacción de sorpresa del Sanedrín ante los discípulos pescadores demuestra por sí misma que Juan había llegado a un punto de desarrollo que eventualmente lo haría competente para escribir respecto a asuntos tocantes al judaísmo y al cristianismo. Además, el uso que el escritor hace de la expresión "discípulo amado" lo ha expuesto a la crítica de ser demasiado egoísta como para ser uno de los apóstoles originales. Pero el epíteto sería aun más objecionable si viniese de un escritor imaginario que no perteneciese a dicho círculo. Si era una verdadera descripción de Juan, ¿por qué no podía él usarla, en especial si no implicaba carencia de amor por parte del Maestro hacia los demás? Una dificultad de otro tipo aparece en la secreta alusión del escritor, aparentemente a sí mismo (si bien de esto no hay seguridad) como el "otro discípulo" que, al igual que Pedro, siguió a Jesús después de su arresto y de quien se dice que era conocido del sumo sacerdote (18:15). Un poco más tarde se afirma que el discípulo amado apareció al pie de la cruz y que subsecuentemente llevó a María a su propio hogar (19:27). Estos dos elementos parecerían algo incongruentes para un pescador galileo. Respecto al primero al carecerse de información, no tiene mucho sentido espectacular. El pasaje puede servirnos para recordar el testimonio de Polícrates de que Juan "era un sacerdote que usaba el petalón",[17] palabra que ha permanecido misteriosa para los intérpretes. La referencia de 18:15 ha influido sobre algunos expertos llevándoles a asignar el libro a un desconocido al que se identifica sólo como Juan de Jerusalén. Pero parecería que es una figura apostólica a la que se refiere aquí. En cuanto al otro pasaje, la palabra "hogar", utilizada aquí por algunos traductores, se presta a malos entendidos. La idea seria más fielmente expresada si se dijese que el discípulo la llevó consigo a su propio alojamiento, que bien podría haber sido una morada temporaria. Por otra parte, si Juan tenia medios propios (Mr. 1:20), podría haber adquirido una casa en Jerusalén, lo cual ayudaría a explicar su relación con el sumo sacerdote y su presencia en Judea durante el ministerio del Bautista. Su profesión de pescador no requería quizá su ocupación durante todo el año. Finalmente, se hace difícil identificar al discípulo amado con el fanático, intolerante, y ambicioso hijo de Zebedeo

[15]/B, VIII, 440b.
[16]C. H. Dodd, *The Interpretaron of the Fourth Cospel,* p. 82, n. 1.
"HE\\\. xxxi. 3.

respecto al cuál leemos en los sinópticos. Pero esto es así porque hemos permitido que nos afectase el arte cristiano, que le ha dado a Juan un aura especial de santidad. El ser objeto del amor de Jesús no implica necesariamente tener un carácter especialmente amoroso.

Entre los peritos de opiniones moderadamente conservadoras, especialmente en Inglaterra, es habitual encontrar la opinión de que es substrato del Evangelio el testimonio de Juan el apóstol, pero que la composición actual se debe a otro, presumiblemente algún discípulo o persona cercana a él. Es cosa dudosa, sin embargo, que los hechos del caso demanden siquiera esta medida de concesión. No parece haber ninguna razón decisiva que obligue a rechazar a Juan a favor de otro.

La última sugerencia respecto a quien es el escritor de este Evangelio favorece a Juan Marcos, a cuyo favor Pierson Parker ha hecho un caso bastante ingenioso.[18] Su teoría resuelve ciertos problemas pero hace surgir otros en su lugar. ¿Podemos realmente suponer por ejemplo, que Juan Marcos estaba presente en el Aposento Alto? ¿Y quién, entonces, escribió el Evangelio según Marcos? La confianza en la tradición sería violentamente sacudida por esta nueva hipótesis.

PROPOSITO Y LECTORES

Estos dos asuntos pueden ser convenientemente considerados en conjunto. Hay en este Evangelio una afirmación más precisa respecto a su propósito que en los otros (20:31). Estas cosas han sido escritas a fin de llevar a la fe en Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios. El hecho de que el escritor utilice el primer título con pleno conocimiento del trasfondo y fuerza hebraica como "el Ungido" se hace evidente por el hecho de que en dos ocasiones él utiliza el término hebreo "Mesías" (1:41, 4:25). W. C. van Unnik nota que el objetivo de la predicación de Pablo en las sinagogas de la dispersión es el mismo, presentar a Jesús como el Cristo.[19] Esto sugiere que el cuarto Evangelio estaba dirigido primordialmente a los judíos de la dispersión; de hecho, él mismo manifiesta un fuerte interés por aquellos que están fuera del pais (7:35; 10:16,11:52). Hay otros que comparten esta opinión. Juan tiene "la suprema preocupación de que 'el gran rechazo' cometido por sus conciudadanos en su patria no sea repetida por aquellas ovejas del rebaño de Dios entre las cuales él ahora ha encontrado refugio".[20] Este juicio significa un distanciamiento de la opinión de B. W. Bacon y de E. F. Scott de que el Evangelio es una adaptación del mensaje cristiano para lectores griegos. Dodd favorece la idea de que se tiene en mente a los griegos ilustrados. No cabe duda de que los judíos de la dispersión están incluidos entre los lectores a quienes apunta,

[18] *JBL.* 70 (junio 1960), pp. 97-110. Véase también su vigoroso rechazo de Juan como escritor en *JBL*, 81 (marzo 1962). pp. 35-43.
[19] *Studia Evangélica,* pp. 395ss.
[20] J. A. T. Robinson, *NTS, 6* (enero 1960), pp. 130-31.

pero el tono universal del Evangelio (3:16, 10:16; 12:32) advierte en contra de formular una restricción demasiado estrecha del círculo de receptores.

Las lecturas alternativas para 20:31 hacen que sea algo incierto el propósito declarado del escrito, si se trata de mover a los no salvos a creer o de profundizar la fe entre los creyentes. Ambos propósitos han sido cumplidos en el uso de este Evangelio.

Un propósito subsidiario es el de dejar claro la superioridad de Jesús sobre Juan el Bautista. La presencia de adherentes al Bautista en Efeso (Hch. 19:1-7) sugiere la necesidad de un énfasis tal. Ciertos pasajes se prestan muy fácilmente a este objetivo (1:7-9,30; 3:30) y el mismo tema puede estar detrás de 1:35-2.

Otro propósito menor es el de contrarrestar puntos de vista docéticos respecto a la persona del Señor Jesús. Esto es bastante obvio en 1:14, y en aquellos pasajes en que el término "carne" le es aplicado (6:51, 53-56; cf. 1 Jn. 1:1; también Jn. 19:34-35).

CONCEPTOS PRINCIPALES

(1) De importancia primordial es la relación Padre-Hijo que permea el libro, presentada mayormente en términos de la autorevelación del Hijo. La tradición sinóptica tiene mucho menos que decir sobre este tema, pero la presencia de Mateo 11:27 es significativa. Ha sido llamada "una etapa preliminar en el desarrollo del pensamiento juanino".[21] El Hijo es enviado por el Padre para revelarle y para dar vida al mundo.

(2) Un corolario de esto es la necesidad de tener fe en el Hijo tanto como en el Padre. La fe está intimamente relacionada con el conocimiento (8:32; 10:38) y el resultado es vida eterna (3:15; 17:3). Correspondientemente, la incredulidad resulta en condenación (3:18).

(3) Un punto central de la presentación juanina es que los creyentes son hechos partícipes de la vida divina, hechos uno con el Padre y con el Hijo, y unificados entre ellos. El mejor modo de expresar esta vida es en términos de amor, puesto que tal es la naturaleza de Dios.

(4) La escatología es presentada tanto en un esquema futurista como en uno ya realizado. En lo que tiene que ver con el primero, hay un día final (6:39-40). La resurrección llevará a la vida o al juicio (5:29). Cristo volverá para recibir a los suyos (14:3; 21:22) y para juzgar (5:27; 12:48). La vida eterna tiene un énfasis futurista en ciertas ocasiones (12:25). Por otra parte hay un énfasis aun más fuerte en la posesión de la vida ahora (5:24) o en el juicio (3:18; 16:11).

(5) No sólo hay un encogimiento de la perspectiva escatológica, sino también un tratamiento paradójico del tema de la gloria. Si bien la gloria es presentada en un contexto posterior a la de la resurrección (12:16;

[21] J. Jeremías, *Unknown Sayings of Jesús,* p. 68.

17:24), la misma está también relacionada con la muerte del Salvador (12:23, 13:31). La obediencia del Hijo hasta la muerte en cumplimiento de la voluntad del Padre es un triunfo, no una tragedia (cf. 21:19). En consonancia con esto, la mayor parte de la enseñanza pone la muerte de Cristo ante el lector de un modo más consistente y culminante que en los sinópticos.

(6) El elemento eclesiástico presente en Juan, al menos en lo que se refiere a los sacramentos, se ha constituido en un asunto ardorosamente debatido. La iglesia en ningún momento aparece por nombre, sin embargo parece estar presente tras varios símbolos, tales como el de las ovejas en su relación con el pastor (capítulo 10) y el de las ramas en relación con la vid (capitulo 15). Los expertos han encontrado alusiones al bautismo en el capítulo 3 y a la Cena del Señor en el capítulo 6. Se da por sentado que si estos sacramentos estaban bien establecidos en la iglesia bastante tiempo antes de que Juan escribiese, no sería necesario repetir los mandamientos de Cristo respecto a dichas observancias. El camino quedaría entonces abierto para tratarlos desde la perspectiva de su significado. Barret escribe lo siguiente: "Lo cierto (desde el punto de vista de Juan) parecería ser que los mismos dependen no de un momento o mandamiento particular, sino de la totalidad del hecho de Cristo en su vida, muerte y exaltación, y que transmiten nada menos que la totalidad de este hecho".[22]

(7) Lo que frustra el despliegue de las bendiciones que pueden hallarse creyendo en Jesús de Nazaret es la obstinación y la ceguera de la nación que rehusa reconocerle (1:12-13). Habitualmente el término "los judíos", utilizado por el escritor docenas de veces, se refiere a los líderes del pueblo. Juan ha sido acusado de antisemitismo, pero este rótulo es engañador, ya que él no carece de respeto y aprecio por el pasado de Israel. Lo que sucede es que él escribe bajo la sombra de la tremenda tragedia de que una nación tan ricamente bendecida por Dios pudiese malinterpretar tan crasamente el modo en que El la trató al enviarle a su Hijo, hasta llegar a rechazarle, sellando así su propia condenación. Pero no hay aquí abandono de la nación a favor de los gentiles.

ESTUDIOS ESPECIALES

(1) Trasfondo arameo. ¿Es este Evangelio una traducción de un original arameo? Burney, Torrey, y otros lo han dicho, pero el caso a favor de esta posición no ha sido probado. E. C. Colwell ha demostrado que muchos de los rasgos sintácticos del Evangelio que se han usado para demostrar un original arameo, tales como la parataxis y el asíndeton, eran también comunes en escritos helenísticos griegos en los que no había

'-'-*The Gospel according to St. John,* p. 71.

posibilidad alguna de influencia aramea.[23] Sin embargo la impresión de un trasfondo arameo para este Evangelio perdura. Black nota que el ara-meo *zeqaph,* que en el pasivo significa "ser levantado", tiene también un significado especial, "ser crucificado".[24] Esto puede explicar la forma en que Juan utiliza ü\|/a>9r|vai en 3:14; 12:32,34. Barren llega a la siguiente conclusión: "Tal vez lo más seguro es decir que en lenguaje tanto como en pensamiento Juan camina, tal vez no inconscientemente, sobre el límite entre lo helénico y lo semítico".[25]

(2) Topografía. Descubrimientos hechos durante los últimos años han demostrado que el escritor estaba totalmente familiarizado con el territorio por el cual Jesús andaba, y que ha descrito con precisión los diversos lugares incluidos en su relato. Al concluir un artículo sobre este tema, R. D. Potter afirma: "Una y otra vez se comprobará que aquellos que han vivido durante mucho tiempo en Palestina reciben la impresión de que nuestro escritor también lo hizo".[26] Aquí debemos darnos por satisfechos con ocuparnos de un solo ejemplo. En Juan 19:13 se afirma que durante el juicio de Jesús, Pilato ejercía su labor de juez en un lugar llamado AiGÓTuanov, que significa "adoquinado". Juan nota que el equivalente semítico es *"Gabbatha".* Muchos peritos habían aventurado la opinión de que Pilato había establecido su *praetorium* en el palacio herodiano, al oeste de la zona del templo. Pero ningún pavimento ha aparecido allí. Ahora, sin embargo, las excavaciones de Pére Vincent han puesto al descubierto un gran pavimento en el Castillo de Antonia, situado en el rincón noroeste de los precintos del templo. Y aquí surge la justificación del nombre "Gabbatha" ("borde" o "terreno alto"), ya que es una correcta descripción del sitio en relación con el terreno circundante.[27]

(3) Juan y Qumrán. El profesor Kuhn de Heidelberg ha rastreado el dualismo del grupo de Qumrán, un dualismo fuertemente ético que se expresa con frecuencia en el simbolismo de la luz y la oscuridad, hasta hallar su fuente en una influencia irania, y ha notado que debe ser distinguido del dualismo del gnosticismo griego, que es físico en su carácter. Tanto el uso frecuente de luz y oscuridad como el de espíritu de verdad y espíritu de error por parte de Juan sugiere más una afinidad con Qumrán que con el gnosticismo griego común, de manera que los esfuerzos de Bultmann por hallar una fuerte corriente gnóstica en el cuarto Evangelio que lo colocase en una órbita helénica parecerían ahora estar equivocados. Pero el pensamiento juanino va más allá que el de Qumrán, ya que los dos principios que en la literatura de Qumrán permanecen trabados

[23] *The Greek of the Fourth Cospel.*
[24] *An Aramaic Approach lo the Gospels and Acís, 2"* ed., p. 103.
[25] 77¡e *Cospel according to John,* p. 11.
[26] *Studia Evangélica,* p. 335.
[27] W. F. Albright, *The Archeology of Palestine* (1949), p. 245. Véase también el articulo de A. M. Hunter, "Recent trends in Johannine Studies" en *ET,* 71 (marzo 1960), pp. 164-167.

en conflicto, no están en un mismo plano en Juan. Cristo, la luz del mundo, ha venido y la oscuridad se desvanece. Ya no es necesario anhelar dubitativamente la victoria, puesto que la misma ha llegado a través del Hijo de Dios.[28]

Un uso adicional de los datos de Qumrán ha sido hecho por Cullmann, quien indica que Juan ha sido un enigma debido a que no calza dentro del esquema del judaismo cristiano de la iglesia de Jerusalén ni dentro del cristianismo helenístico de las iglesias de misión cuya fundación se describe en Hechos. Así como los pergaminos han demostrado que la antigua distinción entre el judaismo palestino y el judaismo helenístico es simplista, dado que el judaismo tenía muchos puntos de vista divergentes, del mismo modo puede esperarse que el cristianismo primitivo muestre una diversidad similar. El término "helenista" se hace crucial. Cullmann piensa que el término se refiere a aquellos que tenían tendencias no conformistas. Algunos de estos hombres parecen haber estado en la iglesia primitiva desde su comienzo. Que ellos hayan derivado algo de Qumrán es muy posible si se tiene en cuenta su actitud hacia el templo, que queda reflejada en el discurso de Esteban en Hechos 7 y que tiene algo en común con la actitud de hostilidad de Qumrán hacia el templo y su sacerdocio. El cuarto evangelio calza bien dentro de este esquema en el sentido de que el templo es superado y la persona de Cristo es puesta en su lugar.[29] Ciertos elementos de la argumentación pueden ser cuestionados, pero este nuevo modo de abordar el Evangelio contribuye mucho a vindicarlo como una expresión de tipo especial de un cristianismo primitivo que es perceptiblemente diferente de aquel que se refleja en los sinópticos, pero que es fundamentalmente uno con él.

(4) Dislocaciones de textos. Durante mucho tiempo éste ha sido un tema de discusión, con varias sugerencias formuladas para mejorar el orden, pero ninguno ha obtenido algo que se parezca a un reconocimiento universal o siquiera general.[30] En contra de la idea misma está la ausencia de evidencia documental de tales dislocaciones y la dificultad en demostrar que la transpelación de las hojas de papiro pudiese crear los desórdenes allí donde se supone que existen las dislocaciones.

(5) Uso del Antiguo Testamento. Hay quienes quisieran hallar aquí la clave más importante para la comprensión del Evangelio.[31] Citas en sí no son abundantes, y son tomadas tanto del hebreo como de la LXX. Su propósito es esencialmente el de fortificar el énfasis cristológico del

[28]Véase la argumentación de R. E. Brown en *The Scrolls and the New Testament,* ed. por Krister Stendahl, pp. 183-207.

[29]Oscar Cullmann, "A New Approach to the Interpretation of the Fourth Cospel," *ET*, 71 (oct. y nov. 1959) pp. 8-12, 39-43.

[30]Véase el ordenamiento de la traducción que Moffatt hace de Juan, y también el libro de F. R. Hoare, *The Original Order and Chaplers of Sí. John's Cospel* y el análisis que hace Barrett en su comentario, pp. 18-21.

[31]Stephen Neill, *The Interprelalion of the New Testament 1861-1961,* p. 320.

libro.[32] Más allá de esto, sin embargo, debe reconocerse que el Antiguo Testamento en su espectro más amplio es el marco siempre presente del documento, comenzando con Juan 1:1. Se hacen frecuentes alusiones a figuras y eventos del Antiguo Testamento.

(6) El problema del capítulo 21. ¿Fue esta porción final escrita por el evangelista o por otro? Se pueden presentar buenos argumentos a favor de ambas posiciones. La afirmación del propósito que aparece en 20:30-31 hace una conclusión natural del libro. Además, si se tiene en cuenta que 21:24 no es composición del escritor, y que el versículo 25 presenta problemas, es fácil sostener que el capítulo en su totalidad es una adición. Si así fuere, la persona o personas involucradas deben haber tenido una relación muy estrecha con el escritor, ya que muchas de sus características literarias son reproducidas aquí.

(7) El uso de la tradición. Un significante aporte a este asunto ha sido hecho por C. H. Dodd.[33] Debido a su abandono del punto de vista de que Juan dependía de los sinópticos, él fue llevado por su investigación a la conclusión que "detrás del cuarto Evangelio existe una antigua tradición independiente de los otros Evangelios, y merecedora de una seria consideración como una contribución a nuestro conocimiento de los hechos históricos que tienen que ver con Jesucristo".[34] Otro rasgo de la obra de Dodd es su descubrimiento de varias breves parábolas en Juan, lo que de algún modo tiende a salvar un poco la brecha que hay entre Juan y los sinópticos, si bien la diferencia en este campo sigue siendo grande.

(8) El trasfondo judío. Otra contribución a los estudios juaninos es la efectuada por Aileen Guilding en su investigación de la influencia del lec-cionario trienal de las sinagogas palestinas sobre la estructura y terminología del cuarto Evangelio, visto que éste está basado en tan grande medida sobre las fiestas judías.[35] La mayor dificultad aquí es que Juan no ha incluido el ciclo total de festivales judíos, ya que Pentecostés está ausente. Es así que cierta duda cae sobre la legitimidad de esta esquematiza-ción.[36]

(9) El marco más amplio. El apoyo de Filón, afirmado por algunos, es dudoso, puesto que es precisamente en la sección en que los intereses de ambos escritores parecerían coincidir más claramente, a saber, el prólogo, donde se ve que son divergentes en sus conceptos, ya que Filón no hace lugar a un Logos personal y encarnado en el cual uno pueda poner su confianza para la salvación.[37]

[32]Véase Edwin D. Freed, *Oíd Testamen! Quotations in the Cospel of John.* Leiden: E. J. Brill, 1965.

^*Historical Tradition in the Fourth Cospel,* Cambridge: 1963.

™*lbid.,* p. 423.

[35] *The Fourth Cospel and Jewish Worship* (1960).

[36]Véase León Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries.* Tyndale Press: 1964.

[37]C. H. Dodd, *The Iníerpreíation of the Fourth Cospel,* p. 73.

Dodd ha citado casos de varios paralelos entre Juan y los escritos herméticos de Egipto, casos que sugieren cierto trasfondo similar de pensamiento, tales como los conceptos de luz, vida, y conocimiento de Dios, pero descuenta la idea de un "préstamo sustancial".[38] Se puede cuestionar todo tipo de dependencia aquí, ya que la *Hermética* pertenece a un periodo algo posterior al de Juan.

Varios expertos, entre los cuales se cuenta Bultmann, ven la influencia del gnosticismo oriental en el cuarto Evangelio, especialmente en términos de una figura mitológica que viene del mundo de la luz a revelar y redimir, a fin de que aquellos que están aprisionados por la oscuridad del mundo material puedan encontrar liberación. Sin embargo, no parece haber evidencia de la existencia de un redentor en el pensamiento gnóstico previo a la era del Nuevo Testamento.[39] Que el lenguaje de Juan tiene algo de común con el del gnosticismo es algo que está razonablemente claro, pero esto no es evidencia de acuerdo. Barrett acota, "Sólo gradualmente llegó la mayor parte del cuerpo de la iglesia a percibir que aunque Juan utilizó (a veces) el lenguaje del gnosticismo, su obra era en realidad la respuesta más poderosa al desafío gnóstico; que él había derrotado a los gnósticos con sus propias armas y vindicado la permanente validez del evangelio primitivo".[40]

(10) Crítica literaria. Aquí una vez más el nombre de Bultmann se destaca, ya que en su comentario él ha hecho un notable esfuerzo por aislar diferentes fuentes. De éstas, las dos que reciben un tratamiento especial son una fuente de señales que se destectan en las porciones narrativas de los capítulos 1 al 12, y una fuente de revelación discernible en los discursos de Jesús. Bultmann juzga que esta última era de un carácter originalmente gnóstico, pero que fue adaptada por el evangelista. La tarea del crítico es la de separar las contribuciones del evangelista del material que sirve de fuente, tarea que Bultmann reconoce como difícil debido a que el evangelista frecuentemente amolda su estilo al de la fuente. Esta concesión indica la naturaleza subjetiva de este tipo de crítica.[41] Hay también razones para dudar que una fuente de señales circulara en forma separada del material discursivo, visto que ambas están integradas tan estrechamente en Juan. Sin embargo, Schnackenburg está dispuesto a apoyar con cautela una fuente de señales,[42] y Fortna le ha dado su apoyo después

^*Ibid.,* p. 53.
?9R. H. Fuller, *The New Testament in Recent Study,* pp. 119-122; cf. Rudolf Schnackenburg, *The Cospel according lo St. John,* vol. I, pp. 543-557; R. E. Brown, *The Cospel ac-cording to John,* vol. I, pp. LIV-LVI. [40]C. K. Barrett, *The Cospel according to St. John,* p. 113.
-"Hay un cuidadoso y extenso tratamiento de la obra de Bultmann sobre Juan en el libro de Dwight Moody Smith Jr. *The Composition and Order of the Fourth Cospel,* Yale Universi-ty Press, 1965. [42]Rudolf Schnackenburg, *The Cospel according to St. John,* vol. I, pp. 66-68.

de una investigación detallada.[43]

(11) El marco del Evangelio. En *History and Theology in the Fourth Cospel* (Historia y teología del cuarto Evangelio), J. Louis Martyn presenta su caso a favor de considerar el libro como un "drama en dos niveles", en el que el escritor superpone al material histórico otros datos que reflejan su propio tiempo. Estos últimos datos, que tratan mayormente de la hostilidad de la sinagoga hacia los judíos que se han hecho cristianos, deben ser seleccionados a través de métodos críticos. La reconstrucción de Martyn es muy ingeniosa, pero presupone que la advertencia de Jesús respecto a la excomunicación y a la muerte (16:2) no puede ser ge-nuinamente profética y debe ser, por ende, interpretada como una des-cripción de la situación en la que el Evangelio fue redactado.

[43]Robert T. Fortna, *The Cospel of Sigrts,* Cambridge University Press, 1970.

BIBLIOGRAFÍA

Bacon, B. W., *The Fourth Cospel in Research and Debate.* Nueva York: Moffat, Yard and Co., 1910.

Barrett, C. K., *The Cospelaccording to St. John.* Londres: SPCK, 1955.

Baur, Walter, *Das Johannesevangelium, HZNT.* Tubinga: Mohr, 3[a] ed., 1933.

Boice, J. M., *Witness and Revelation in the Cospel of John.* Grand Rap-ids: Zondervan, 1970.

Braun, F. M., *Jean le theologien et son évangile dans l'église ancienne.* París: J. Gabalda, 1959.

Brown, R. E., *The Cospel according to John.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 2 vols., 1966-1970.

Bultmann, R., *Das Evangelium del Johannes,* Meyer serie. Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht, 12[a] ed., 1952.

Burney, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Cospel.* Oxford: Clar-endon Press, 1922.

Corell, Alf, *Consummatum Est.* Londres: SPCK, 1958.

Dodd, C. H., *Histórica! Tradition in the Fourth Cospel.* Cambridge Un-iversity Press, 1963.

______________. *The Interpretaron of the Fourth Cospel.* Cambridge University Press, 1953.

Drummond, James, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Cospel.* Londres: Williams and Norgate, 1903.

Freed, E. D., *Oíd Testament Quotations in the Cospel of John.* Leiden: E. J. Brill, 1965.

Garner-Smith, P., *Saint John and the Synoptic Gospels.* Cambridge Un-iversity Press, 1938.

Godet, F., *Commentary on the Cospel of St. John.* Edimburgo: T. & T. Clark, 3ª ed., 3 vols. 1895.

Holland, H. Scott., *The Fourth Cospel.* Londres: J. Murray, 1923.

Hoskyns, E. C., *The Fourth Cospel.* Londres: Faber & Faber, Ltd., 1940.

Howard, W. F., *The Fourth Cospel in Recent Criticism and Interpretation.* Londres: Epworth Press, 4ª ed., 1955.

_____________, *Christianity According to St. John.* Londres: Duckworth, 1943.

Kasemann, Ernst, *The Testament of Jesús.* Filadelfia: Fortress Press, 1927.

Lagrange, M. J., *Evangile selon Saint Jean.* París: J. Gabalda, 3ª ed., 1927.

Lee, E. K., *The Religious Thought of St. John.* Londres: SPCK, 1950.

Lightfoot, R. H., *St. John's Cospel.* Oxford: Clarendon Press, 1956.

Macgregor, G. H. C., *The Cospel of John, MNTC.* Nueva York: Harper and Borthers, 1929.

Manson, William, *The Incarnate Glory.* Londres: James Clarke and Co., Ltd., 1923.

Martyn, J. L., *History and Theology in the Fourth Cospel.* Nueva York: Harper and Row, 1968.

Morris, León, *Studies in the Fourth Cospel.* Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

Nunn, H. P. V., *The Authorship of the Fourth Cospel.* Windsor, 1952.

Odeberg, Hugo, *The Fourth Cospel.* Amsterdam: B. R. Grúner, 1968 (reimpresión de la edición Uppsala 1929)

Rigg, W. H., *The Fourth Cospel and its Message for Today.* Londres: Lutterworth Press, 1952.

Robinson, J. Armitage, *The Historical Character of St. John's Cospel.* Londres: Longmans, Green and Co., 2a ed., 1929.

Robinson, J. A. T., *Twelve New Testament Studies, Studies in Biblical Theology* No. 34. Naperville: Alee R. Allenson, Inc., 1962, caps. VII y VIII.

Sanday, William, *The Authorship and Historical Character of the Fourth Cospel.* Londres: Macmillan, 1872.

_____________, *The Criticism of the Fourth Cospel.* Oxford: Clarendon Press, 1905.

Sanders, J. N., *A Commentary on the Cospel according to St. John, HNTC.* Nueva York: Harper and Row, 1968.

_____________, *The Fourth Cospel in the Early Church.* Cambridge Univ. Press, 1943.

Schlatter, A., *Der Evangelist Johannes.* Stuttgart: Calwer, 1948.

Schanckenburg, Rudolf, *The Cospel according to St. John.* Nueva York: Herder and Herder, vol. I, 1968.

Scott, E. F., *The Fourth Cospel.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1906.
Smith, D. M., Jr., *The Cospel according to St. John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1960.
Temple, Williams, *Readings in St. John's Cospel.* Londres: Macmillan, 1945.
Tenney, Merrill, C., *John: The Cospel of Belief.* Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
Wead, D. W., *The Literary Devices in John's Cospel.* Basilea: Friedrich Reinhardt, 1970.
Westcott, B. F., *The Cospel according to Sí. John (sobre el AV).* Londres: John Murray, 1882; (sobre el texto Griego) 2 vols., 1908.
Wiles, Maurice F., *The Spiritual Cospel.* Cambridge Univ. Press, 1060.

Capítulo 10

EL LIBRO DE HECHOS

EN NUESTRO ESTUDIO DEL CANON NOTAMOS QUE LAS REFERENCIAS PATRÍSTICAS a los libros del Nuevo Testamento, en especial las del siglo II, los dividían en dos rubros: Evangelio y Apóstol, que corresponden hoy nuestra terminología de Evangelios y Epístolas. Estas resaltaban como agrupaciones naturales, pero no podían aportar toda la luz que la iglesia necesitaba respecto a sus propios orígenes. De hecho, los Evangelios no hacían mucho más que anticipar la iglesia, en tanto que las epístolas la presuponían. Hacía falta una obra que describiese el crecimiento y desarrollo de esta gran entidad espiritual y que fuese al mismo tiempo un elemento de unión entre los Evangelios y las epístolas. El libro de Hechos satisface exactamente dicha necesidad. No es extraño que Harnack lo declarase el libro eje del Nuevo Testamento. Hechos es el puente entre los Evangelios y las epístolas.

CONTENIDO

I. El ministerio del Cristo resucitado entre los discípulos, culminando con la Ascensión (1:1-11).

II. El testimonio de los discípulos en Jerusalén (1:12—7:60).
III. El testimonio en Judea y Samaría (8:1-40).
IV. El testimonio entre judíos y gentiles en el territorio de Palestina en las regiones más distantes (9:1—28:31).
1. La conversión y el llamado del apóstol a los gentiles (9:1-31).
2. Las labores de Pedro en Lida, Jope y Cesárea (2:32—11:18).
3. La comunicación del evangelio a los helenos por parte de los helenistas (11:19-30).
4. La persecución de la iglesia de Jerusalén (12:1-23).
5. El primer viaje misionero (12:24—14:28).
6. El concilio apostólico (15:1-35).
7. El segundo viaje misionero (15:36—18:22).
8. El tercer viaje misionero (18:23—20:2).
9. El viaje de Pablo a Jerusalén (20:3—21:25).
10. El arresto de Pablo y su testimonio como prisionero (21:26—26:32).
11. El viaje a Roma (27:1—28:16).
12. El testimonio de Pablo en Roma (28:17-31).

ESCRITOR

La problemática respecto al escritor de este libro ya ha sido considerada en relación con el Evangelio según Lucas. Conviene, sin embargo, prestar cierta atención aquí al enfoque negativo respecto a Lucas como escritor, en la medida que tenga que ver con el libro de Hechos. Uno de estos enfoques es el de A. C. Clark en el libro The Acts of the Apostles (Hechos de los apóstoles) (1933). El hizo un estudio estadístico del vocabulario de Lucas y de Hechos, poniendo énfasis especial en los más pequeños elementos del idioma, tales como partículas, conjunciones y preposiciones, y encontró suficientes discrepancias como para llevarlo a cuestionar el tan aceptado veredicto de que ambos libros provenían de un mismo escritor. W. L. Knox, en su libro The Acts of the Apostles (Hechos de los apóstoles) (1948), revisó los datos y llegó a una respuesta diferente, indicando que la metodología seguida por Clark era errónea puesto que no tuvo en cuenta las fuentes de Lucas como elementos que difieren de su propio estilo literario, y que no consideró el efecto de la LXX sobre su obra.

Otro modo de abordar el problema ha sido a través de una comparación del libro de Hechos con las epístolas de Pablo. Si Lucas fue compañero de Pablo y escritor del libro de Hechos, ¿cómo es que tantas de las actividades del apóstol que son mencionadas por Pablo mismo en sus epístolas no aparecen en el libro de Hechos? Un ejemplo es el catálogo de sus sufrimientos que aparece en 2 Corintios 11:23-27, y algo de su relación con la iglesia de Corinto. Estas cosas aparecen en las cartas a

dicha iglesia pero están ausentes de Hechos. ¿Y por qué hay tanto material respecto al aspecto interior de su obra, sus problemas y reflexiones? ¿Y a qué se debe que el escritor del libro de Hechos y Pablo difieran tanto, como en el caso de la representación del Concilio Apostólico de Jerusalén? Hay quienes dicen que esta disparidad entre Hechos y las epístolas de Pablo sólo puede ser explicada en base a la ignorancia o a la supresión voluntaria de información por parte del escritor de Hechos.

Al analizar la primera alternativa, debe aceptarse que si se comprueba que el escritor ignora las actividades de Pablo en medida apreciable, esto parecería requerir la eliminación de Lucas como escritor de toda consideración seria. Pero hay que reconocer que en un relato histórico es precisamente ese tipo de énfasis en hechos externos lo que se espera encontrar. En la atmósfera más íntima de las epístolas aparecen ciertas cosas que no se esperarían encontrar en un relato histórico. Además, muchos de los toques personales que aparecen en las cartas de Pablo le fueron extraídos, si se puede expresarlo de tal modo, por acusaciones de terceros que él se sintió obligado a contestar. Esto es especialmente cierto de sus sufrimientos, que él difícilmente hubiese detallado si no hubiese sido necesario cerrarle la boca a aquellos que alardeaban de sus propios logros y le despreciaban al apóstol. En Hechos, Lucas se da por satisfecho con informar sobre la fundación de iglesias por Pablo, y sobre los ocasionales viajes de regreso motivados por la supervisión pastoral. Es natural que vayamos a las epístolas si deseamos tener alguna intimación de los problemas que surgieron en dichas iglesias.

Que Hechos no refleje un conocimiento de las epístolas de Pablo debe, sin duda, ser entendido del mismo modo. Antes de que dicha omisión pueda ser considerada como serio obstáculo para aceptar a Hechos como producto de la pluma de Lucas, se debe demostrar que el propósito de su obra abarca necesariamente el uso de dichas epístolas, si es que sabía de su existencia. No es seguro que él tuviese acceso a las mismas, ya que estuvo en Filipos la mayor parte del período en el cual las cartas previas a la cautividad fueron escritas.

La segunda alternativa es la de supresión voluntaria, o su corolario: el deseo de retocar los hechos. Windisch afirma esto, por ejemplo, respecto al relato del Concilio Apostólico (Hch. 15). El encuentra ciertos rasgos no históricos en este relato, y debido a ello llega a la conclusión de que Lucas no lo podría haber escrito, puesto que él sin duda conocía la real situación de las cosas en la iglesia.[1] Lucas presenta la controversia legalista como un problema totalmente resuelto en el Concilio, mientras que las cartas de Pablo dan la muy clara impresión que el mismo continuó molestando a sus iglesias durante cierto tiempo. Es razonable concluir, sin embargo, que Lucas y Pablo describen la reunión de Jerusalén desde diferentes perspectivas, ya que Pablo en Calatas estaba interesado sólo

[1] *The Beginnings of Christianity,* Jackson and Lake, ed., II, 298-348.

en el aspecto teológico, en su importancia para el mensaje del evangelio, mientras que Lucas estaba interesado en las implicaciones eclesiásticas, en evitar una ruptura entre los elementos judíos y gentiles de la iglesia. Por esta razón el decreto (Hch. 15:29) era importante para Lucas pero no para Pablo, quien no lo menciona. Con referencia a la decisión de la acción tomada en Jerusalén, es cierto que la iglesia decidió el asunto, pero es igualmente cierto que el elemento judaizante no estaba dispuesto a acatar la decisión, sino que continuó causando dificultades en las congregaciones paulinas.

Mucho de lo que parece incompatible entre Hechos y las epístolas deja de ser un problema acuciante si se reconoce el simple hecho de que una amplia concordancia espiritual entre dos personas no requiere que sus intereses deban coincidir enteramente. Pablo se ocupa mucho en sus cartas de la colecta para los santos pobres de Jerusalén, pero Lucas no incorpora esto en su relato, fuera de su inclusión en lo que Pablo dice ante Félix (Hch. 24:17). Para citar otro caso, si bien Lucas demuestra un considerable interés por el plan que Pablo tenía de ir a Roma (Hch. 19:21; 23:11), sin duda debido a que se relacionaba tan directamente con el propósito de la historia que narraba, no dice nada respecto al plan del apóstol de continuar viaje an directamente con el propósito de la historia que narraba, no dice nada respecto al plan del apóstol de continuar viaje hacia España, cosa que, según sabemos de Romanos 15, estaba presente en la mente de Pablo cuando él escribió dicha carta.

PROPOSITO

Como notamos anteriormente, el objetivo de Lucas en su doble obra era el de aportar un relato coordinado de los orígenes cristianos. Esta conclusión no depende de la formulación de Hechos 1:1, aunque algunas de las antiguas tradiciones parecieran apoyar verbalmente a esta concepción. Pero la versión Reina Valera, Revisión 1960, que dice "hablé acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar", elimina todo malentendido. En Hechos, Lucas emprende la tarea de perfilar el cumplimiento de la misión de Jesús en el mundo en términos del establecimiento en su iglesia a través de los hombres que él había capacitado, y la diseminación del movimiento bajo el impulso del Espíritu Santo que él había prometido. La obra es una historia religiosa, y como tal tenía la intención de ser tanto informativa como edificante, marcando el progreso del evangelio desde Jerusalén hasta Roma (cf. 19:21, 28:14).

Se puede entrever un propósito adicional, que es de carácter apologético. La oposición judía al evangelio es presentada, mostrando que no se limita a medidas restrictivas y a persecución en la tierra de Palestina, sino que se expresa vocalmente ante los oídos de las autoridades romanas cuando Pablo y otros son acusados de turbar la paz y de crear un espíritu de deslealtad en contra del César (17:7; 18:13). Pareciera que Lucas usa toda oportunidad para incluir en su relato cualquier cosa que vindique el testimonio cristiano en contra de toda sospecha que éste constituya una

amenaza para el imperio. De especial importancia es la decisión de Galio (18:14-15). Los judíos disfrutaban el derecho de efectuar propaganda religiosa bajo protección romana y protegían, como es natural, muy celosamente su privilegio. Les irritaba muchísimo ver a los cristianos, que al principio eran todos judíos, sacar partido de dicha situación y arrogarse el mismo privilegio. Lucas trata de demostrar que el gobierno romano rehusó ser obligado a tomar medidas represivas en contra de los cristianos. Aun en la misma Roma Pablo tuvo la libertad de evangelizar (28:30-31). Es posible que exista, de modo subsidiario, un elemento polémico en contra de los judíos. Una y otra vez el historiador muestra como el evangelio es presentado a los judíos, sólo para ser rechazado por ellos. Al mismo tiempo se enfatiza que los gentiles se muestran ansiosos por aceptar el mensaje. No deja de ser notable que esta doble reacción sea la nota que sirve de cierre al relato (28:23-28). Lucas presenta en el plano histórico el problema al cual Pablo se dirige en el plano teológico (Ro. 9-11).

FECHA

Se puede presentar un buen caso a favor de una fecha de composición un poco posterior al cierre del período de dos años notado al fin del libro, durante el cual Pablo permaneció en cautiverio esperando ser juzgado, o en las cercanías del año 63 d.C., a pesar de la afirmación de Mof-fat de que esto es absurdo.[2] En el año 64 Roma fue quemada y la sospecha recayó sobre los cristianos, con la consecuente persecusión. Si se supone que el libro fue escrito después de este suceso, es extraño que las repercusiones no se hayan hecho sentir de ningún modo. Otro hecho crucial ocurrió en el año 70 d. de Cristo, cuando cayó Jerusalén. Esto tuvo efectos de largo alcance tanto para la iglesia como para el judaismo. Pero tampoco hay en el libro nada que sugiera que un evento tal ha tenido lugar. Lo que es más importante aun, el hecho de que Hechos no menciona si la resolución del juicio de Pablo fue favorable o adversa es inexplicable a menos que se suponga que el libro fue escrito antes de que la decisión fuese tomada. Si Lucas se preocupó por registrar la muerte de Santiago apóstol y de Esteban, es sin duda extraño que él truncase su relato sin narrar la suerte del hombre cuya historia él había estado relatando en bastante detalle durante más de la mitad de su relato, en el cual el resto de la carrera de Pablo seria descrita. Esta conjetura va a veces acoplada a la opinión de que Hechos fue publicado de un modo apresurado a fines de ayudar a Pablo en su juicio, ya que algunos elementos del libro podrían reflejar las actitudes romanas hacia Pablo y viceversa. Pero es algo incierto que no-cristianos fuesen a consultar una obra que tenían tanto que fuese ajeno al problema.

Un factor que milita en contra de una fecha temprana para este libro es

[2] *The Histórica! New Testament,* p. 414.

su relación con el Evangelio según Lucas y la relación que a su vez tiene éste con el Evangelio según Marcos. A menos que se ponga de lado el testimonio patrístico respecto a la época de la publicación de Marcos, y la coloque bastante antes, no existe la posibilidad de colocar a Lucas y a Hechos en la primera parte de los años 60. Esta dificultad puede ser resuelta si uno sigue la sugerencia de T. W. Manson de que Pedro estaba en Roma, y Marcos con él, durante el período aproximado que va del año 55 al 60. Los apuntes de Marcos sobre la predicaión de Pedro podían haber entonces estado al alcance de Lucas, al llegar éste a Roma con Pablo.[3] Si bien Manson postula una fecha temprana para el libro de Hechos, igualmente la coloca después de la conflagración del año 64.[4] En base a esta posición, la ausencia de información respecto a la suerte de Pablo es difícil de explicar. No hay certeza respecto al lugar, aunque si uno prefiere la teoría de una fecha temprana entonces se inclinará naturalmente hacia Roma.

Una fecha durante la última década del siglo ha sido propuesta por aquellos que piensan que Lucas deja entrever cierta dependencia del historiador judío Josefo. Pero es poco lógico opinar que Lucas depende de Josefo, para luego verse obligado a admitir que Lucas demuestra una amplia divergencia de aquel al relatar hechos que son supuestamente los mismos. Un ejemplo es el incidente de Teudas mencionado en Hechos 5:36.[5] No sorprende entonces que los escritores modernos insistan cada vez menos en la dependencia de Lucas de Josefo.

Otro problema que debe ser enfrentado al postular una fecha tardía para este libro es la brecha que existe entre el enfoque primitivo de Hechos respecto a asuntos eclesiásticos y sacramentales y la posición mucho más desarrollada que se observa en Clemente de Roma y especialmente en Ignacio.

CARACTERISTICAS

(1) Hechos es definitivamente un documento misionero, con la gran comisión de 1:8 como clave para su estructura (cf. Le. 24:47). El evangelio es predicado y la iglesia establecida, primero en Jerusalén, luego en Judea, después en Samaría, y finalmente en el mundo gentil.

(2) El relato es necesariamente fragmentario, ya que la historia completa no podría ser contada en el espacio que Lucas se permitió a sí

^*Studies in the Gospels and Epistles,* p. 40.

[4]T. W. Manson escribe lo siguiente: "Pienso que la ocasión más obvia para una defensa pública tal del cristianismo se da con el salvaje ataque efectuado contra la iglesia por Nerón en el año 64 d.C. y con la guerra contra los judíos de los años 66-70 d.C. La publicación de Lucas-Hechos puede ser fijada en cualquier tramo de este periodo de crisis (64-70) o en los años inmediatamente posteriores" *(Studies in the Gospels and Epistles,* p. 56). 'Véase *Antigüedades* XX. v. 1. No está en claro si se tiene en mente a la misma persona en los dos relatos, ya que le adjudica 400 seguidores en tanto que Josefo una muy grande multitud. Teudas, en el relato tucano, apareció antes del discurso de Gamaliel, mientras que en Josefo es asignado a un periodo posterior, el del reinado de Claudio.

mismo. En algunas versiones en español el título que se da es "Los Hechos de los apóstoles", lo que produce espectativas que no son cumplidas, ya que si bien los apóstoles como cuerpo aparecen en la primera parte del libro, sus labores no son relatadas individualmente, a excepción de las de Pedro y luego las de Pablo. Nada se dice, por ejemplo, respecto a cómo fue implantada la fe en Egipto, donde surgió una iglesia vigorosa. En los manuscritos un título más breve es común, ya sea "Hechos" o "Hechos de los apóstoles". Lo más probable es que el autor no le haya dado título al libro. Para él Hechos era la Parte II de su obra en dos tomos. Cierta compensación por el carácter fragmentario del relato se logra a través del recurso de colocar sumarios en determinados intervalos a lo largo del libro, que relatan en términos generales el progreso del evangelio, como resultado de la actividad llevada a cabo en el período anterior (6:7; 9:31; 12:24; 16:5; 19:20; 28:31). Un rasgo curioso del segundo sumario es que se mencionan iglesias en Galilea a pesar del hecho de que el relato no narra como fueron fundadas iglesias allí. Esta no es más que una indicación adicional de la naturaleza parcial de la historia que se relata. Aun en la segunda mitad del libro, donde Lucas se ocupa casi enteramente de las labores de Pablo, el relato es disparejo en el sentido de que a veces está muy condensado, dando en una oración movimientos que requerían semanas para efectuarse (por ejemplo 18:22, 19:1), mientras que en otras ocasiones el mismo es bastante detallado, como en el relato del viaje por mar y del naufragio. La presencia o ausencia de Lucas es un factor importante en la evaluación de estas desigualdades.

(3) Dos centros capitales, Jerusalén y Antioquía, dominan el relato, y paralelos a ellos están los dos apóstoles más importantes, Pedro y Pablo.

(4) Los discursos son prominentes en Hechos. Algunos de ellos podrían ser llamados sermones. F. F. Bruce los divide en cuatro categorías, a saber[6]: evangelísticos, deliberativos (por ejemplo, los dicursos del capítulo 15); apologéticos (el discurso de Esteban y las varias defensas de Pablo); y exhortatorios (las palabras de Pablo a los ancianos de Efeso). Algunas observaciones respecto a la critica de los discursos serán consideradas más tarde. Basta aquí observar que el rasgo más común de los mensajes evangelísticos es su concentración en la resurrección de Cristo, sin la cual no hubiese habido ni mensaje ni iglesia que lo proclamase.

(5) Los términos "hablar", "predicar" y "dar testimonio", son comunes. "La palabra" (o la palabra de Dios o del Señor) tiene un uso bastante frecuente, y lo mismo es cierto de "gentil". La palabra "iglesia" es prominente, como también "apóstol", "creer", y "bautizar". Estos son algunos de los términos que ayudan a transmitir la atmósfera del libro.

(6) El Espíritu Santo es la clave del éxito de la misión cristiana. El es la

"*The Speeches in the Acts of the Apostles.* Conferencias Neotestamentarias Tyndale del año 1942.

fuente de un hablar efectivo (4:8), del poder milagroso (13:9-11), de la sabiduría en los concilios de la iglesia (15:28), de la autoridad administrativa (5:3; 13:2), y de la dirección (10:19; 16:6-10).

FUENTES

La presencia de Lucas mismo queda atestiguada por los relatos "nosotros" (16:11-17: 20:5—21:18; 27 y 28), y la información respecto a los movimientos de Pablo de los cuales no fue testigo personal pudo haberla obtenido por el informe directo del apóstol mismo, incluyendo información respecto a su conversión y su primera relación para con la iglesia en Jerusalén. Lucas debe haber entrado en contacto con Bernabé y con Marcos en Antioquía y por cierto que también conocía a Silas. Felipe de Cesárea podía haberle sido de ayuda, y también muchos otros. Fuentes escritas para partes de los primeros capítulos, al menos, son muy probables. A juzgar por las posibilidades del caso, éstas eran arameas, y esto es corroborado en ciertas ocasiones por la tosca construcción que no es fácilmente atribuible al mismo Lucas (3:16 es un excelente ejemplo).

VALOR HISTÓRICO DEL LIBRO

Uno de los elementos a notar es que el autor tiene una familiaridad total con la correcta terminología para designar a los diferentes oficiales romanos. El sabe cuando llamar a un hombre procónsul (nombre de un oficial a cargo de una provincia senatorial), y cuando utilizar el término que corresponde a un gobernador, lo que era lo correcto en el caso de alguien que regía una provincia imperial o un procurador. Esto parecería ser bastante simple, pero la clasificación de las provincias a veces cambiaba, como en el caso de Acaya, de modo tal que la precisión dependía de un conocimiento directo o de una investigación cuidadosa.[7] Lucas no decepciona. El título que usa para la persona más importante de la isla de Malta parecería más bien general, algo así como el equivalente de nuestra expresión "el jefe" (28:7), pero las inscripciones de Malta han demostrado que ó npcoTot, era un término técnico para designar al gobernador del lugar. Lucas sabe qué título darle al secretario de la ciudad de Efeso (véanse las referencias del léxico de Bauer que tienen que ver con Efeso, bajo YpoianoieúQ. Su uso de 7toXii8pxai para referirse a los que regían Tesalónica lo puso bajo el fuego de los críticos hasta que se descubrió una inscripción sobre el Pórtico de Vardar que comenzaba con las palabras: "En la época de los Politarcos". La inscripción está ahora en el Museo Británico. En un caso, a primera vista, Lucas parece equivocarse, puesto que llama a quienes gobernaban Filipos nipóiriYoí, el equivalente de *praetor*, mientras que el nombre técnico de aquellos que estaban a cargo de la colonia romana era *duumviri*, pero el término de Lucas era

[7]J. B. Lightfoot, *Essays on Supernatural Religión*, p. 292.

utilizado comúnmente, como lo testifican las inscripciones. Tal vez su residencia bastante larga en la ciudad le haya acostumbrado a utilizar el término más popular hasta un punto tal en que lo uso casi instintivamente.

Es necesario evaluar la obra del historiador en su totalidad aparte de analizarla en sus detalles. Nuestra incapacidad de controlar cada punto debido a la falta de información, no nos molestará demasiado si estamos persuadidos de su habilidad, diligencia y honestidad. Sir William Ram-say expresa bien el asunto en estos términos: "Podría preguntarse si es una opinión probable o posible que el autor pueda ser desigual a sí mismo, que en un lugar pueda demostrarse altamente capacitado como historiógrafo preciso y que en otro lugar, al tratar asuntos que están igualmente dentro del alcance de sus oportunidades para adquirir conocimiento, demuestre ser incompetente para distinguir entre lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero. El que demuestra una buena facultad histórica en parte de su obra, la tiene como una posesión permanente".' El único problema notado aquí tiene que ver con el trato que Lucas da a sus fuentes, pero uno esperaría que tuviese el debido cuidado al corroborar la información en todo caso en que le fuese posible.

La precisión histórica tiene mucho que ver con el propósito por el cual se escribe. Cuanto más se enfatice el propósito apologético de la obra. tanto más imperativa se hará la obligación puesta sobre Lucas de que presente los hechos. Al tener una audiencia romana en mente, debía demostrar que estaba totalmente familiarizado con los asuntos que tenían que ver con la jurisdicción imperial. Aunque los romanos no estaban tan bien informados respecto a los asuntos judíos como podían haberlo estado, podían hacer sus propias investigaciones. En ninguna de las dos áreas, entonces, podía Lucas darse el lujo de cometer errores y arriesgarse a quedar expuesto, no sea que su historia no alcanzara a tener el debido peso y lograr su propósito.

Uno podría objetar que esto deja de lado la esfera de los asuntos que son privativamente cristianos, que no serían tan fácilmente averiguados por medio de la investigación de los que quisieran controlar el escrito. Aquí también deben considerarse elementos que se distinguen de los estrictamente históricos. Pero, como nos recuerda Adolph Schlatter. "nuestras fuentes literarias nos dan una ayuda sin paralelo; porque el trato de los discípulos con Jesús los colocó bajo la bandera de verdad. Ellos hablaban como pensaban, actuaban como se sentían obligados a actuar, y se mostraban como eran".[9] Lucas no podía haber estado muy apartado de esta influencia.

ESTUDIOS RECIENTES

Pocos años antes de mediados del siglo XIX, F. C. Baur de Tubinga

'*Bethlehem,* p. 40. "*The Church in Ihe New Teslamenl Period,* p. 3.

desarrolló un punto de vista que ha llegado a ser conocido como crítica de la tendencia. El trató de penetrar la tendencia o el propósito detrás de la redacción de un libro a efectos de colocarlo dentro de un grandioso esquema dictado por principios filosóficos. Fuertemente influido por el Hegelianismo, trató de aplicar sus fórmulas al campo de los estudios bíblicos. Comenzando con una determindada situación como tesis, buscaba factores opuestos que pudiesen ser considerados como antítesis, y luego por la reconciliación propuesta o síntesis. Tan completa fue la crítica de Baur que trató de ubicar todos los libros del Nuevo Testamento en algún sitio en este esquema de cosas. El halló su punto de partida en los primeros capítulos de primera Corintios, donde el partido de Pedro y el partido de Pablo le daban su tesis y antítesis, para lo cual encontró apoyo adicional en Calatas 2. Baur estimaba que cuanto más estuviese agudizado el antagonismo, más auténtico era el documento que lo registraba. Así llegó a la conclusión de que Hechos era una obra armonizado-ra, escrita probablemente por un paulinista que buscaba demostrar que Pablo había tratado de ministrar a su propio pueblo, los judíos, pero que había sido imposibilitado de hacerlo por la oposición judía. El escritor también hizo todo lo posible por minimizar la controversia legalista y pasarla por alto a favor de los intereses de la armonía. Hechos podía ser ubicado sin problemas en el siglo II y tratado como documento de escaso valor.

Baur hizo uso de la literatura clementina, una serie de documentos que emanaron del siglo III y que pueden considerarse con cierta confianza representantes de la tradición del siglo II. Pedro es el héroe de estos escritos, y su gran antagonista es Simón el mago; pero para Baur ésta era simplemente una referencia apenas velada a Pablo. El llegó a la conclusión de que si Pablo había sido tan odiado en el segundo siglo, es bien probable que hubiese sido odiado aun más en el primero. Pasajes tales como Hechos 15, que presentan a Pablo y a Pedro de acuerdo, deberían ser rechazados como indignos de confianza.

Hoy en día es evidente que Baur se equivocó al sostener que Pedro y Pablo se encontraban principalmente en grave desacuerdo. Ellos estuvieron juntos a favor de la libertad gentil de entrar en la iglesia sin ser circuncidados. La verdadera división estaba entre Pablo y los apóstoles originales por un lado, y los judaizantes por el otro. Baur estaba equivocado al suponer que la controversia legalista continuó durante mucho tiempo después que Pablo desapareciera de la escena. No hay evidencia a favor de esto.

La posición de Baur fue atacada desde el ala conservadora por Zahn y por Lightfoot, cuyas investigaciones en la literatura patrística demostraron conocimientos de los libros del Nuevo Testamento en períodos anteriores a aquellos que Baur había alegado para su composición. Un ataque igualmente devastador vino de parte de Ritschl, que había sido discí-

pulo de Baur. El veía a la Antigua Iglesia Católica como caracterizada por el legalismo, en que el cristianismo era considerado como una nueva ley. Esta no era herencia del cristianismo judío del tipo judaizante, sino que era el resultado del Antiguo Testamento, de la enseñanza de Cristo, y del fracaso de la iglesia al no alcanzar a entender el mensaje de Pablo en relación con la ley mosaica. El punto de vista de Ritschl respecto a Hechos era mucho más favorable que el de Baur.

Hacia fines del siglo pasado, la crítica se fue alejando más y más de la posición extrema de Baur y de su escuela. En lugar de esta critica de tendencias, hombres como Pfleiderer, Holtzmann, y Jülicher colocaron una ficción inconsciente en lugar de la consciente. H. J. Holtzmann expresó la diferencia de este modo: "Donde, según la critica de Tubinga, el autor de Hechos no *quería* ver, allí la nueva interpretación decía que él mayormente *no podía* ver".[10] Sin embargo, se conservó la teoría de una fecha tardía como esencial para este punto de vista. El libro había sido escrito tanto tiempo después de los hechos que relataba, que no podía esperarse que diera un relato fiel de los mismos.

La primera parte del siglo presente trajo un cambio, basado en gran medida en la obra de dos hombres, Harnack en Alejandría y Sir William Ramsay en Gran Bretaña. Harnack hizo su aporte en el campo de la filología y en el de la crítica de fuentes, mientras que Ramsay trabajó mayormente en los campos de la investigación geográfica, arqueológica e histórica. Ambos comenzaron con un fuerte prejuicio contra el libro de Hechos como relato confiable de los comienzos cristianos. Ambos hombres llegaron a una devoción casi idólatra por Lucas. Esto fue especialmente cierto de Ramsay. Es interesante notar que junto con el creciente respeto por el valor histórico de Hechos, hubo un cambio natural en la fecha que se le asignaba al libro. Harnack terminó con una fecha en la primera parte de los años 60; Ramsay decidió a favor de un período un poco más tardío. La afirmación de este último respecto a su cambio de opinión es de interés permanente. "El presente escritor, comenzando con una confiada presunción que el libro había sido fabricado a mediados del siglo II, y estudiándolo para ver qué luz podría arrojar sobre el estado de la sociedad en el Asia Menor, fue gradualmente llevado a la conclusión de que debe haber sido escrito en el primer siglo y con un conocimiento admirable. Lo sumerje a uno en la atmósfera y en las circunstancias del primer siglo; está fuera de armonía con las circunstancias y el espíritu del siglo II".[11]

Estudios más recientes de Hechos por parte de aquellos que están inmersos en la tradición crítica han sido menos favorables en su actitud. La obra de Harnack ha sido considerada como apresurada y no muy bien

"*Hund-Kornmentar zum Neuen Testament,* p. 308.
[l]*Pau/ine and Other Studies,* p. 199.

pensada, y la devoción de Ramsay por Lucas ha sido estigmatizada como partidaria. Si bien la obra de cinco tomos *The Beginnings of Christiani-ty,* (Los comienzos del cristianismo), es el resultado de las contribuciones de varios peritos, la orientación general que se puede observar allí es que Hechos muestra descuido, y que las discrepancias con las cartas reconocidas de Pablo son demasiadas y demasiado serias como para ser pasadas por alto a la ligera.[12] Se da asentimiento a la posición de que un autor desconocido lo escribió a fines del primer siglo. Un corolario de este punto de vista general propone abandonar el antiguo procedimiento de tratar de armonizar Hechos con las epístolas de Pablo. Sólo las epístolas deben ser tomadas como una guía seria. Si Hechos corrobora estas fuentes, bien, pero si las epístolas permanecen en silencio sobre algún asunto, la información brindada por Hechos no debe ser considerada necesariamente como digna de confianza.^ Así el libro de Hechos queda relegado a una posición claramente inferior a aquella de las cartas de Pablo.

La armonización es una tarea difícil e ingrata. En estos días está claramente fuera del fervor popular, aun cuando H. J. Cadbury ha sugerido un nuevo Paley para reemplazar a la antigua *Horae Paulinae,* construido a la luz de algunas nuevas posiciones respecto a las epístolas de Pablo. i-» Pero debe tenerse en mente que con respecto al asunto central de la relación de Pablo para con los apóstoles y la iglesia de Jerusalén, Lucas tiene el cuidado de demostrar, como Pablo mismo lo hace (especialmente en Calatas), que éste hizo todo lo posible para mantenerse en contacto con la iglesia madre, visitándola en varias ocasiones. Que hay diferencias en los puntos de vista desde los cuales estas visitas son descritas en las dos fuentes es obvio.

Una de las contribuciones más notables a la crítica de Hechos ha sido aportada por Martín Dibelius, especialmente en su *Aufsatze zur Apostel-gischichte,* una serie de ensayos reunidos y publicados en 1951 (quien lea inglés estará interesado en saber que esta obra apareció en 1956 bajo el título de *Studies in theActs ofthe Apostles).* El punto de vista es especialmente el mismo que el autor enunció en su obra ,4 *Fresh Approach to the New Testamení and Early Chñsüan Literature* (Un nuevo modo de abordar el Nuevo Testamento y la literatura cristiana primitiva) (1936). Hablando en términos generales, los materiales de Hechos pueden ser divididos en dos partes, que Dibelius llama tradición y composición. La primera consiste en información de la cual Lucas fue heredero y que él utiliza del mejor modo posible, añadiendo sumarios para unirla. El ele-

[12]Dos autores que han tenido una actitud crítica para con esta voluminosa obra y que han tomado una actitud más favorable hacia Hechos son F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (1924) y W. L. Knox, *TheActs of the Apostles* (1948).

"Véase D. W. Riddle en *The Study of the Bible Today and Tomorrow,* ed. por H. R. Willoughby, p. 322.

Book of Acts in History (1955), p. 123.

mentó de composición, sin embargo, es la contribución especial de Lucas, y se encuentra mayormente en los discursos. Es aquí donde el enfoque de la Crítica de Formas que Dibelius había utilizado en el estudio de los Evangelios viene a jugar su papel para con el libro de Hechos. Los discursos no deben ser entendidos como informes de lo que en realidad había sido dicho por diferente gente en los primeros dias de la iglesia, sino que son creación propia de Lucas, por medio de las cuales él trata de predicar a la gente de su propio tiempo, hacia fines del primer siglo. Así Lucas resulta ser más un teólogo y un predicador que un historiógrafo. Los discursos son introducidos no en razón de la supuesta audiencia del tiempo citado en Hechos, sino por el bien de los lectores del libro.

Para efectuar esta construcción, Dibelius se apoya mucho en la supuesta influencia que tuvo la historiografía griega sobre Lucas el griego. Esta tradición se remonta hasta Tucídides, quien reconoció la dificultad de reproducir discursos palabra por palabra, por lo que se concedió a si mismo la libertad de hacer decir a quienes hablan lo que en su opinión debía haberse dicho en determinada ocasión, "adhiriéndose lo más posible al sentido general de lo que ellos realmente dijeron".[15] Dibelius presupone que Lucas era parte de esta tradición y que por lo tanto compuso los discursos en términos de lo que debería haber sido dicho, si bien concede que el sermón misionero no había tenido contrapartida entre los griegos. Su posición ha sido criticada por Bertil Gártner en varios de sus aspectos.[16] Los discursos que aparecen en Hechos son breves y no están estilísticamente elaborados como lo están los modelos griegos. Lo que es más importante, hay razones para pensar que Lucas haya estado más influido por el modelo de redacción histórico del Antiguo Testamento que por el de los griegos. En el marco hebreo, "la historiografía se transforma en una interpretación divina del curso de los acontecimientos".[17] Es este punto de vista religioso de la historia que es básico para comprender la contribución hecha por Lucas. Los discursos son homogéneos con la revelación divina en Cristo y con la creciente comprensión de dicha revelación según se manifiesta en la fe de la iglesia y en su evangelismo. No son artificiales, ni pueden ser separados de su propia matriz que está en las primeras décadas de la vida de la iglesia.

Gártner dedica la mayor parte de su libro a un análisis del discurso del Aerópago y se ve obligado a diferir radicalmente de Dibelius, quien considera que su trama está compuesta por una teología natural estoica. Un cuidadoso estudio del discurso revela, por el contrario, que sus ideas y términos son verdaderamente paulinos.[18]

'^*History of the Peloponnesian War.* I. xxvi. 1.

l6*The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955)

"*Ibid.,* p. 9.

18Otro material útil sobre el discurso ateniense de Pablo puede encontrarse en F. F. Bruce, *The Speeches in Acts,* pp. 13-18, y en N. B. Stonehouse, *Paul Befare the Areopagus,* cap. 1.

No hay duda alguna de que los discursos son decisivos para la formación de una conclusión respecto a la confiabilidad de Hechos. Todo veredicto respecto a ellos debe incluir la evidencia tanto de la similaridad como de la diversidad — similaridad debido a su acuerdo en el *Kerygma,* diversidad debido al marco, ya judío o gentil, y debido también al enfoque individual de quien habla. Es aleccionador, por ejemplo, que Pedro incluyese referencias al ministerio terrenal de Jesús (10:38-41), mientras que Pablo virtualmente guarda silencio con respecto a esto, pasando de la profecía del Antiguo Testamento a su cumplimiento en los actos redentores de Jesús (cf. capítulo 13). La diferencia se debe atribuir a los diferentes *trasfondos* de los dos hombres. Nuevamente, es significativo que Pablo predique la justificación (13:39), vista la prevalencia de este tema en las epístolas. Es difícil suponer que Lucas haya introducido esto para darle un toque paulino. Si tal fuera el caso, uno esperaría encontrar que esto se evidenciaría también en otros puntos.

La obra de H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History* (El libro de Hechos en la historia) busca considerar "la relación del libro de Hechos para con su medio ambiente contemporáneo más amplio", e "ilustrar el libro de Hechos a partir de su historia contemporánea". Los cuatro hilos que son investigados están constituidos por los elementos griegos, romanos, judíos y cristianos. Se demuestra que a veces estos componentes están todos juntos enmarcados en un mismo pasaje. El autor intenta colocar la obra de Lucas en su medio ambiente histórico y cultural.

Si bien ha habido una tendencia a minimizar el aspecto histórico de la obra de Lucas a favor de un mayor énfasis en su teología, debido mayormente a la obra de Dibelius y de Conzelmann, el descuido de Lucas como historiador no ha sido total. Muy destacable es la contribución hecha por A. M. Sherwin-White. Sus conclusiones son muy paralelas a las que llegó Ramsay en un período anterior. Hechos refleja las condiciones del primer siglo más que las del segundo, y a veces el escritor revela un conocimiento detallado que solamente la información contemporánea podría haber provisto con facilidad. Especialmente informativos son los capítulos respecto a la ciudadanía romana, y aquellos que tienen que ver con las relaciones de Pablo con Félix y Festo. Dice Sherman-White: "La confirmación de la historicidad de Hechos es abrumadora. Sin embargo, Hechos es, en términos simples y juzgando desde el punto de vista externo, no menos un relato de propaganda que los Evangelios, sujeto a las mismas distorsiones. Pero todo esfuerzo por rechazar su historicidad básica, aun en asuntos de detalles, debe ahora parecer absurdo. Los historiadores católicos lo han dado por sentado desde hace ya mucho tiempo".[19]

Haciendo uso de las investigaciones de Sherwin-White y dándole su apoyo, R. P. C. Hanson comenta lo siguiente: "Esta acumulación de

Society and Román Law in the New Testamení, p. 189.

hechos, entonces, sugiere muy enfáticamente, que al hablar del autor de Hechos nos estamos ocupando de alguien que vivió durante el primer siglo y no el segundo; y esto no es todo, sino que al menos parte de su relato corresponde muy estrechamente a un periodo particular de la historia, aproximadamente desde el año 41 al 79 d. de Cristo, y que puede ser limitado al fin del reinado de Claudio y al comienzo del de Nerón. Parece probable que él tiene cierta conexión con dicho periodo, ya sea de fuentes o de experiencia personal; los hechos del caso nos obligan a llegar a esta conclusión".[20]

Una observación adicional viene de la pluma de W. Den Boer. "San Lucas, que rara vez es incluido entre los historiadores, nos describe la vida de los primeros cristianos como historia más de lo que lo hace Eusebio con su historia de los primeros siglos".[21]

Volviendo al pensamiento de Lucas, no será necesario repetir de nuevo la opinión de Conzelmann, ya considerada bajo el Evangelio de Lucas, pero debe notarse que algunos peritos insisten en que la teología de Lucas no es aquella del cristianismo primitivo, sino más bien la del catolicismo primitivo.[22] Pero hay mucho que apunta en la otra dirección. Conzelmann escribe lo siguiente, "Las siguientes, entre otras consideraciones, son rasgos definidos del catolicismo primitivo: la concepción de la iglesia como una institución para la salvación, una definición institucional del oficio eclesiástico (sacerdocio) y de los sacramentos, vinculando al Espíritu con la institución y asegurando la tradición a través de la sucesión apostólica. Todos estos rasgos están ausentes en Lucas o pueden ser hallados solamente en sus rastros embrionarios. Sobre todo, la idea de la sucesión está totalmente ausente".[23]

En su libro *The Theology of Acts in its Historical Setting* (La teología de Hechos en su marco histórico) (1971), J. C. O'Neill trata de establecer la tesis de que "Lucas y Justino Mártir tienen una posición teológica común sin depender el uno del otro". Esto significa que él está dispuesto a fechar Hechos entre los años 115 y 130 d.C. Una fecha tal no cuadra con los numerosos datos enfatizados por Ramsay o Sherwin-White, que apuntan a una situación de primer siglo; no es tampoco compatible con la ausencia de toda referencia en Hechos que indique un conocimiento de ¡as cartas paulinas que deben haber tenido ya uso corriente durante el primer cuarto del segundo siglo.

Charles H. Talbert ve en Lucas-Hechos una defensa en contra del

: *The Acís (The New Clarendon Bible),* p. 11.

"Some remarks on the Beginnings of Christian Historiography", *Studia Patrística,* vol. :v, p. 361.

-:H. Kásemann, *New Testament Queslions of Today,* p. 22; P. Vielhauer, "On the Paulinism' of Acts", en *Studies in Luke-Acts,* ed. by Keck and Martyn, p. 49. : "L.uke's Place in the Developmem of Early Christianity", en *Studies in Luke-Acts,* ed. ror Keck and Martyn, p. 304.

gnosticismo.[24] Se aducen diferentes datos que sin duda pueden calzar dentro de un esquema antignóstico, pero si Lucas realmente estaba tratando de combatir esta amenaza, es extraño que no haya identificado la herejía o haya mostrado su blanco con más claridad, como se hace, por ejemplo, en los escritos juaninos. Condenar algo cuidándose de no decir nada al respecto es un procedimiento extraño.

Respecto a la problemática de las fuentes utilizadas por Lucas, Jac-ques Dupont se ve forzado a decir: "a pesar de la investigación más cuidadosa y detallada posible, no se ha podido definir ninguna de las fuentes utilizadas por el autor de hechos de modo tal que encuentre un amplio acuerdo por parte de los críticos... él no se da por satisfecho con transcribir sus fuentes, sino que reescribe el texto poniendo la imprenta de su propio vocabulario y de su estilo en todas partes".[25]

Uno de los rumbos más fructíferos para los estudios futuros está posiblemente en el área de una comparación paciente y detallada entre el Evangelio de Lucas y el libro de Hechos. Este tipo de investigación es el que nos da Floyd W. Wilson, quien ha podido demostrar que el tema del viaje es prominente en ambas fases de la obra de Lucas.[26]

[u] *Luke and the Gnostics* (1966).
[2í] *The Sources of the Acts,* p. 166.
[26] "The Journey Motif in Luke-Acts," *Apostolic History and the Cospel,* ed. por Casque and Martin, pp. 68-77.

BIBLIOGRAFÍA

Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study.* Filadelfia: Fortress Press, 1970.

Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles.* Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

______________, *Commentary on the Book of Acts.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Burkitt, F. C., *Christian Beginnings.* Londres: Univ. of London Press, 1924.

Cadbury, H. J., *The Book of Acts in History.* Nueva York: Harper & Bros. 1955.

Clark, A. C., *The Acts of the Apostles.* Oxford: Clarendon Press, 1933.

Dibelius, Martin, *Studies in the Acts of the Apostles.* Nueva York: Chas. Scribner's Sons, 1956.

Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and Its Developments.* Londres: Hodder & Stoughton, 1936.

Dupont, Jacques, *The Sources of the Acts.* Nueva York: Herder and Herder, 1964.

Bastón, B. S., *Early Christianity.* Londres: SPCK, 1955.

Casque, W. Ward, and Martin, Ralph P. (edd.) *Apostolic History and the Cospel.* Grand Rapids: Eerdman's, 1970.

Goguel, Maurice, *The Birth of Christianity.* Nueva York: Macmillan, 1954.

______________, *The Primitive Church.* Londres: Alien and Unwin, 1964.

Haenche, Ernst, *Die Apostelgeschichte.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

Hanson, R. P. C., *The Acts, The New Clarendon Bible.* Oxford: The Clarendon Press, 1967.

Harnack, A., *The Acts ofthe Apostles.* Londres: Williams and Norgate, 1909.

______________, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels.* Londres: Williams & Norgate, 1911.

Jackson, F. J. Foakes, and Lake, Kirsopp, (edd.), *The Beginnings of Christianity.* 5 vols. Londres: Macmillan, 1922-33.

Keck, Leander E., and Martyn, J. Louis, *Studies in Luke-Acts.* Nashville: Abingdon, 1966.

Knox, W. L., *The Acts of the Apostles.* Cambridge Univ. Press, 1948.

Meyer, Eduard, *Ursprung und Anfange des Christentums,* 3 vols. Stuttgart and Berlín: J. G. Cotta, 1923.

Munck, Johannes, *The Acts of the Apostles, The Anchor Bible.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.

O'Neill, J. C., *The Theology of Acts in Its Historical Setting.* Londres: SPCK, 1961.

Rackham, R. B., *The Acts of the Apostles, WC.* Londres: Methuen, 1901.

Ramsay, W. N., *St. Paul the Traveler and the Román Citizen.* Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1896.

Ropes, J. H., *The Apostolic Age.* Nueva York: Chas. Scribner's Sons, 1906.

Schlatter, A., *The Church in the New Testament Period.* Londres: SPCK, 1955.

Sherwin-White, A. N., *Román Society and Román Law in the New Testament.* Oxford: The Clarendon Press, 1963.

Talbert, Charles, H., *Luke and the Gnostics.* Nashville: Abingdon, 1966.

Weiss, Johannes, *Das Urchristentum.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917 (Eng. tr., *Earliest Christianity, 2* vols. Nueva York: Harper & Bros., 1959).

Williams, C. S. C., *A Commentary on the Acts of the Apostles.* Nueva York: Harper & Bros., 1958.

Capítulo 11

INTRODUCCIÓN A LAS EPÍSTOLAS

DE LOS 27 **LIBROS** QUE COMPONEN EL NUEVO TESTAMENTO, 21 SON EPÍSTOLAS. Aun el último libro de la Biblia, que en sustancia es apocalipsis, tiene rasgos epistolarios, corno puede verse a través del encabezamiento (1:4), de las cartas a las 7 iglesias, y de la conclusión (22:21).

Como contraste a lo anterior, ni una sola epístola aparece en los libros canónicos del Antiguo Testamento. Hay abundantes referencias a cartas escritas. David, por ejemplo, escribió a Joab, dándole instrucciones respecto a Urias el Hitita (2 S. 11:14). Esta situación refleja un marco común a todas las cartas, pues las mismas son demandadas por el obstáculo que la distancia representa para la comunicación deseada entre dos personas o partes. Jeremías escribió una carta a sus conciudadanos que estaban confinados en exilio babilónico, carta que sirve de testimonio de la condición dividida en que se encontraba la nación (Jer. 29). No cabe duda que fue precisamente este documento el que inspiró la supuesta *Carta de Jeremías* escrita durante la primera parte del período helenístico. Una carta más famosa todavía es la *Carta de Aristeas* que pretende narrar las circunstancias que rodearon la composición de la Septuaginta.

Durante el período de la iglesia primitiva, fue la diseminación del evangelio a localidades distantes y la necesidad de mantenerse en contacto con las congregaciones lo que demandó que los líderes de la iglesia escribieran epístolas. Goodspeed hace notar que "la carta de instrucción cristiana fue, de hecho, una contribución cristiana casi tan original a los tipos literarios como lo fuera el evangelio escrito".[1]

Comúnmente cuatro personas o partes estaban involucradas en un proceso tal de comunicación postal, a saber, el autor, el secretario, el mensajero, y el recipiente. Una carta escrita por la propia mano del autor era especialmente valorada. A. Deissmann destaca, en relación con esto, una carta escrita por un marino que servía con las fuerzas militares romanas a su padre, que residía en Egipto. En la misma aquel expresa el deseo de rendir homenaje a la mano de su padre, lo que puede muy bien ser una solicitud indirecta de una carta escrita por la propia mano del padre—un íntimo toque hogareño.[2] Es probable que el autor de 3 Juan escribió la carta personalmente, a juzgar por el versículo 13. Pablo escribió desde Calatas 6:11 hasta el fin de la carta de su propio puño y letra, según su testimonio. Es difícil saber si llegó a escribir una epístola completa de este modo. Lo más probable es que haya tenido la costumbre de usar un secretario, para luego añadir su propia firma (véase 2 Ts. 3:17; I Co. 16:21; Col. 4:18).

Algunos ejemplos ocasionales del uso de la primera persona plural en los escritos de Pablo presentan un problema. ¿Deben estos plurales ser considerados genuinos, que apuntan a la inclusión de otras personas junto con Pablo, o es que se trata acaso del plural editorial? Lo probable es que no podamos hacer nada más que concordar con Karl Dick, quien dice que no hay nada que pueda servir como principio general. Cada caso debe ser estudiado y considerado por sus propios méritos.[3]

Los secretarios y notarios públicos eran ampliamente utilizados durante el período helenístico para la redacción de cartas, en particular debido al frecuente analfabetismo o educación limitada, y en parte a los inconvenientes que la gente tenía para mantener materiales de escritura a mano en buenas condiciones. La taquigrafía era usada entre los romanos por lo menos desde el tiempo de la ocupación de Palestina, y entre los griegos la misma se remonta a un período considerablemente anterior. Por medio de la misma un secretario podría tomar una carta que le era dictada, redactarla, para luego presentársela a su empleador para su aprobación y envío. Aun cuando se contaba con esta ayuda, el dictado era un proceso lento, y esto favoreció el sistema de dictado simplemente en términos del sentido general de lo que el autor deseaba transmitir, de modo que se contaba con que un secretario experimentado formulase la carta en un

[1] *The Formalion of the New Teslamenl, p.* 25.
[2]*Lightfrom the Ancient East,* 4ª ed., p. 181, n. 14. [3]*Der Schriftstellerische Plural bei Paulus* (1900)

lenguaje apropiado.[4] Esto presenta un importante problema para el estudio de las epístolas del Nuevo Testamento. ¿Concedieron los autores libertad de este tipo a sus ayudantes? Una de las salvaguardias en contra del abuso está en el hecho de que los escritores de las epístolas no dependieron de secretarios públicos que fuesen paganos. Más bien ellos pudieron recurrir a la ayuda de creyentes, que sin duda consideraban un privilegio ayudar de este modo (Ro. 16:22). Otro método de control es el que nos da el examen de estilo del documento en consideración. Si lleva los rasgos de un tono conversacional, tal como el que un autor emplearía si tuviese a sus lectores en mente y pensase en ellos al escribir, podemos llegar a la razonable conclusión de que la sustancia es reproducida fielmente. En el caso de Pablo el hecho mismo que se pueda discernir algo así como un estilo "paulino", a pesar de la utilización de diferentes secretarios, nos asegura que el recurso a estos ayudantes no ha alzado una barrera entre el escritor y el lector.

Se menciona a mensajeros en relación con el despacho de varias de las epístolas del Nuevo Testamento. Estas personas, tal como los amanuenses, eran cristianos que conocían personalmente a los receptores de la carta. El servicio postal imperial había sido introducido por Augusto, como lo indica Suetonio en su *Vida de los Césares*^ pero el mismo era utilizado solamente para asuntos oficiales y no para uso general. Hechos 15:32 da evidencia de que se esperaba que el mensajero reforzara el mensaje por medio de sus propias palabras. Pablo tenía la costumbre de encargar ciertos asuntos personales al mensajero, para que estas cosas no abarrotasen la carta (Ef. 6:21; Col. 4:7).

Los receptores podían ser individuos (Timoteo, Tito, Filemón), iglesias locales (Filipenses), un grupo de iglesias (Calatas), o cristianos de una zona más amplia (1 Pedro). En ocasiones la comunicación es tan general que no lleva ningún tipo de dirección (1 Juan). La situación que se presenta con Filemón es de un carácter único por el hecho de que la carta está dirigida tanto al individuo como a la iglesia de la cual él es parte.

FORMATO DE LAS CARTAS

Uno de los beneficios que la arqueología ha aportado a los estudios del Nuevo Testamento es el descubrimiento de numerosas cartas escritas en papiro, la mayoría de las cuales provienen de Egipto, siendo algunas de ellas contemporáneas con los comienzos cristianos. Una comparación de estos documentos de la vida diaria, sean ya de carácter personal o comercial, con las cartas del Nuevo Testamento demuestra ciertas similarida-des. La primera oración tiene el siguiente esquema: A a B, saludos (xaípew), como en el caso de Santiago 1:1. Luego sigue la parte principal

[4]Ottc Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe,* p. 18.
^*Augustus,* xlix.

de la carta en la que se expresa el objeto de la carta. Hacia el fin de la misma deberían estar los saludos, si bien los mismos no siempre son incluidos. Después viene una palabra de despedida (eppcooo, véase Hch. 15:29) o EUTÚ%EI "sé próspero" (que no aparece en el Nuevo Testamento). Las diferencias principales entre las cartas del Nuevo Testamento y aquéllas de la vida diaria aparecen al principio y al fin, donde gracia, paz y ocasionalmente otros términos reemplazan al tipo secular de saludo. Un punto interesante es que la palabra gracia proviene de la misma raíz que el término que es utilizado secularmente como saludo. Paz, como ya se sabe, era la forma habitual de saludar entre los hebreos (1 Sam. 25:6). Las cartas de Pablo habitualmente contienen unas pocas palabras de acción de gracias por los lectores, las que son colocadas después del saludo.

¿EPÍSTOLA O CARTA?

Uno de los resultados del estudio de las cartas de los papiros ha sido la aparición de la pregunta respecto a la correcta designación de las epístolas del Nuevo Testamento. A. Deissmann ha escrito vigorosa y bastante extensamente respecto a este asunto.[6] Su opinión es que si bien una carta y una epístola pueden ser similares en su forma, las mismas representan dos tipos diferentes de redacción. La epístola es un intento literario consciente, cuyo propósito es su publicación; la carta es de carácter privado y está escrita para una ocasión específica, careciendo del propósito de llegar a la posteridad. Nada tiene que ver el hecho de que una carta sea escrita a toda una iglesia en vez de a un individuo. Si tiene las características de una carta, no es una epístola. Deissmann se vio obligado a reconocer que las cartas de Pablo no son uniformes. Filemón y 2 Corintios son las más personales, y Romanos la menos personal. Sin embargo, Romanos no es un tratado o un ensayo. La mayor parte de las epístolas universales, por otro lado, son aptamente designadas epístolas en vez de cartas. La de Santiago puede ser tomada como ilustración. El párrafo inicial deja ya en claro que la misma debía ser multiplicada para alcanzar a los lectores a quienes fue dirigida.

Deissmann ha logrado demostrar lo que se propuso y lo ha hecho bien. Al mismo tiempo se ha mostrado renuente a admitir elementos literarios en los escritos de Pablo, por lo cual ha sido criticado por Sir William Ramsay.[7] La impresión de que Pablo es un artesano que escribe con ciertas dificultades, que es lo que Deissmann declara, es bastante poco convincente. En la opinión de J. Weiss, las cartas de Pablo no son creaciones del momento, escritas apresuradamente, sino que tienen un pensamiento muy cuidadosamente elaborado. Se necesitaba tiempo para componerlas. Las mismas difieren, por ello, de las improvisaciones que constituyen

^*Bible Studies,* pp. 1-59; *Paul,* pp. 1-26; "Epistolary Literature" en *E.B.* v. i.; *Ligfit from the Ancient East,* pp. 1-251.

[1]*The Teaching of Paul ¡n Terms of the Presen! Day,* pp. 412-447.

una carta ordinaria.[8] En un sentido muy real, estas cartas son obras de un artista. ¿Quién puede dejar de darse cuenta de que el apóstol podría haber resuelto su asunto respecto a Onésimo y Filemón en la mitad del espacio utilizado, si se hubiese dado por satisfecho con una mera expresión de lo sucedido y con un pedido formal? Pero si él hubiese decidido escribir de tal modo, el encanto de la carta, que consiste en su carácter delicado y en su patetismo, estaría ausente.

Al enfatizar el carácter ocasional de las cartas, Deissmann está en lo cierto—desde el punto de vista técnico—cuando afirma que el apóstol no escribió conscientemente para generaciones futuras, pero no parece darse cuenta de la importancia de la autoridad apostólica, que le daba a las cartas de Pablo un carácter normativo para otros tiempos y lugares; tampoco hace la suficiente justicia al uso de una carta en otra congregación después de haber servido su propósito entre el círculo original de lectores (Col. 4:16). Además, si bien los escritores pensaban solamente en satisfacer las necesidades de los cristianos de su propio tiempo, en la providencia de Dios ellos escribieron de tal modo que su obra tiene un valor y una autoridad permanentes para la iglesia universal. Se debe hacer plena justicia tanto a los factores humanos como a los divinos. Los escritos de Pablo son perennes porque tienen a Cristo como tema central. Esto los pone inconmensurablemente por encima de las cartas de la vida diaria.

Vale la pena notar, de paso, que una carta está menos expuesta a la falsificación que una epistola. En tanto que esta última tiene muy poca, o quizá ninguna, coloración circunstancial que refleje una determinada situación histórica, aquélla abunda en tal coloración. Son precisamente aquellas cosas que le crean dificultades al estudioso moderno de 2 Corintios, al no poder estar seguro en ciertas ocasiones a qué se refería el escritor—si bien es obvio que los receptores originales lo sabían—las que son marcas seguras de su genuinidad. Otro buen ejemplo se encuentra en 2 Tesalonicenses 2:5-6.

Quizás en mayor grado de lo que se supone habitualmente, las cartas de Pablo fueron escritas en respuesta a misivas que le fueron enviadas por diferentes iglesias. Se reconoce que gran parte del material de I Corintios surge como respuesta a una carta de sus amigos de Corinto ~:lss). Algunas traducciones han hecho el esfuerzo de colocar ante el .ector, por medio de comillas, las palabras y frases que parecen ser tomadas de tal carta por el apóstol (cf. 1 Co. 8:1-5). J. Randall Harris ha formulado un caso muy plausible a favor de que 1 Tesalonicenses, Colosen->es y Filipenses responden a comunicaciones escritas de estas iglesias.[9]

'*Das Urchristentum,* pp. 309-310. *The Expositor,* 5ª serie, VIII (1898), 401-410.

LAS CARTAS NEOTESTAMENTARIAS Y LA DIDACHE CRISTIANA

Uno de los aspectos más importantes de la vida de la iglesia primitiva era la instrucción de los conversos y la explicación de los deberes cristianos a los miembros del cuerpo de Cristo. Este es el objeto principal de las cartas, si bien no se descuida el fundamento doctrinal sobre el cual la enseñanza descansa. Se enfatiza una y otra vez que los creyentes son participantes de algo nuevo, que nada tienen ya que ver con el viejo modo de vivir del cual han sido redimidos. El suyo es un santo llamado. Hay ciertas tareas y responsabilidades específicas que incumben a los santos en razón de su posición en el hogar y en la sociedad, y éstas son delineadas en los pasajes *Hausíafeln* (por ejemplo, Efesios 5:21—6:9), así llamados porque se ocupan de las diferentes personas que constituyen un hogar— esposos, esposas, hijos, amos y esclavos. Otros pasajes se ocupan de las relaciones cristianas recíprocas en el más amplio contexto de la iglesia en general, enfatizando el amor y la ayuda mutua. El creyente también es instruido respecto a cómo debe actuar en relación para con el mundo exterior, representado por la sociedad y el estado. Y, para coronar todo esto, se le recuerda que es un peregrino, que su verdadero hogar está en el cielo, y que debe mantenerse alerta a la espera del advenimiento del Señor.

Lo similar de la redacción con que los diferentes autores de las epístolas formulan estas enseñanzas sugiere que hay una fuente común de enseñanza para la instrucción oral que se imparte en la iglesia. Esto es más factible que una teoría de dependencia literaria. La homogeneidad de la enseñanza puede explicarse en parte por el trasfondo del Antiguo Testamento, en el cual se formulan ciertos requisitos bien conocidos para los gentiles que buscaban ser admitidos en la congregación de Israel, en parte por la enseñanza de Cristo que estaba atesorada en la memoria de los apóstoles, y en parte también por la autorizada dirección impartida a la iglesia por los apóstoles mismos al enfrentar los problemas de la comunidad cristiana en su crecimiento y desarrollo.[10]

CLASIFICACIÓN DE LAS EPÍSTOLAS

Los escritos de Pablo constituyen el grupo mayor, que a su vez se sub-divide cronológicamente en escatológicos, que corresponden al segundo viaje misionero (1, 2, Tesalonicenses); soteriológicos, escritos durante el tercer viaje misionero (Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos); de la prisión o eclesiológicos, que surgen de su primera prisión romana (Efesios, Co-losenses, Filemón, Filipenses); y pastorales (1 Timoteo y Tito, compuestos durante un período de libertad; 2 Timoteo durante la segunda prisión romana). Esta es la posición tradicional, que tendrá que ser eva-

'"Véase un análisis más completo en Phillip Carrington, *The Primitive Christian Catechism;* E. G. Selwyn, *Commentary on First Peter* (Essay 11 and appended note); E. F. Harrison, "Some Patterns of the NT Didache",BS 119 (Abril 1962), 118-28.

luada a la luz de una revisión crítica. La escuela de Tubinga sólo estaba dispuesta a conceder a Pablo las *Hauptbriefe*, a saber, las cuatro principales epístolas doctrinales (Gálatas, 1 y 2 Corintios y Romanos). Desde la época de Baur una crítica más sobria le ha devuelto otras cartas a Pablo, de manera que el único grupo que todavía es puesto en tela de juicio es el de las pastorales, aunque quedan dos o tres cartas individuales que no han llegado a lograr una aceptación universal.

El segundo grupo es conocido como Epístolas Generales o Universales. Esta designación no es totalmente feliz, especialmente en el caso de Hebreos y de 2 y 3 Juan, que tienen un destino determinado. Hebreos y Santiago tienen un molde definitivamente judío, que es compartido en menor grado por 1 y 2 Pedro y Judas.

BIBLIOGRAFÍA

Bruce, F. F., "The Epistles of Paul" in *Peake's Commentary on the Bible*. Londres: Nelson, 1962, pp. 927-939.

Eschlimann, J. A., "La rédaction des Építres pauliniennes d'aprés une comparaison avec les lettres profanes de son temps," en *RB*, 53, 1946, 185-196.

Meecham, Henry G., *Light from Ancient Letters*. Londres: Alien and Unwin, 1923.

Rigauz, B., *Saint Paul et ses lettres*. París: Desclée de Broeuwer, 1962, pp. 165-199.

Roller, Otto, *Das Formular der paulinischen Briefe*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933.

Seitz, O. J. F., "Letter" in *IDB*. Nueva York: Abingdon, 1962.

Wikenhauser, Alfred, *New Testament Introduction*. Nueva York: Herder and Herder, 1958, pp. 346-351

Capítulo 12

LAS EPÍSTOLAS A LOS TESALONICENSES

ESTABLECIMIENTO DE LA IGLESIA

EL SEGUNDO VIAJE MISIONERO LLEVO POR PRIMERA VEZ A PABLO Y A SUS COMPAÑEROS, Silas, Timoteo y Lucas a territorio Europeo. Luego de permanecer brevemente en Filipos y reunir unos pocos conversos con los cuales Lucas permaneció como pastor, los misioneros continuaron hacia el occidente a lo largo de la ruta Egnacia, una famosa ruta romana que cruzaba Macedonia desde Filipos en el oriente hasta Dirrachio en el occidente, sobre el mar Adriático. Anfipolis y más tarde Apolonia servían como lugares convenientes donde pasar la noche cuando se estaba en ruta. Pero el objetivo real era Tesalónica, un centro importante sobre la parte superior del golfo Termaico. Bautizada en honor a la hermanastra de Alejandro el Grande, esta ciudad puede haber llegado a tener quizás 200.000 habitantes en la época de Pablo. Su nombre moderno, Salónica, refleja el antiguo. Cuando Macedonia fue organizada como provincia romana en el año 146 a.C., la ciudad fue hecha sede del gobierno y fue afectuosamente llamada "la madre de toda Macedonia". Parecería ser un lugar estratégico para establecer una iglesia (1 Ts. 1:8).

Bien situada para el comercio, Tesalónica atrajo una comunidad de judíos, cuya presencia Lucas hace notar por medio de su referencia a la sinagoga (Hch. 17:1). A Pablo se le concedió la oportunidad de hablar tres sábados y él siguió su procedimiento habitual para con una audiencia judía, exponiendo los anuncios profetices del Antiguo Testamento y su cumplimiento en Jesús de Nazaret (Hch. 17:2-3; véase Hechos 13). El resultado también fue típico en que los creyentes de entre los judíos fueron excedidos en número por los griegos temerosos de Dios que habían estado participando en la sinagoga debido a su apego al judaismo. También se hace mención especial de ciertas prominentes mujeres que se convirtieron. El resentimiento causado por el éxito del apóstol al atraer tan gran número de gente estalló en forma de un desorden callejero inspirado por los judíos. Al no tener éxito en ubicar a Pablo en la casa de un discípulo llamado Jasón, la multitud arrastró a este hombre ante los gobernadores de la ciudad, acusándolo de dar asilo a los misioneros, pero vociferando aun mucho más en contra de sus huéspedes que los habían eludido. La queja era que ellos estaban trastornando la sociedad doquiera que fuesen, y, más específicamente, que se oponían a los decretos del César al alegar que había otro rey, a saber, Jesús. Esto era entonces una acusación de traición. La misma probablemente procedía de la predicación de Pablo en la sinagoga, en la que predicaba que Jesús era el Mesías, el rey davídico prometido al pueblo judío. Esto era ahora distorsionado para presentarlo como una competencia política. El reinado de Jesús cuadra bien con la verdad de su regreso, cosa que recibe prominente atención en las cartas de Pablo a esta iglesia.

Las autoridades extrajeron una promesa de Jasón y de los otros creyentes, lo que posiblemente pueda haber significado un compromiso de alejar a Pablo y a sus compañeros (cosa que sucedió inmediatamente), o una garantía general de que no se haría nada para incitar más problemas en la ciudad por medio de una predicación del tipo que había causado esta violencia. Que Jasón haya dado fianza de la permanente ausencia de Pablo en la ciudad es algo poco probable, vistos los esfuerzos del apóstol para regresar en más de una ocasión (1 Ts. 2:18).

A ciertos estudiosos les ha parecido improbable que Pablo pudiese haber reunido tantos conversos tras un período de sólo tres sábados en la sinagoga, a menos que haya cumplido un vigoroso ministerio durante la semana en el mercado. Respecto a esto Lucas no tiene nada que decir. J. B. Lightfoot llegó a la conclusión de que hubo un período de labor posterior a los tres sábados de testimonio en la sinagoga, y que esto fue un tiempo de cosecha especial entre los gentiles.[1] El llegó a esta conclusión a partir de tres elementos presentes en la situación: (1) el gran número de gentiles convertidos asentados por Lucas y confirmados por la correspondencia (1 Ts. 1:9); (2) el hecho de que Pablo se dedicó a una tarea

[1]***Biblical*** *Essays, p.* 259, n. 6

manual durante este período como si hubiese decidido quedarse allí durante cierto tiempo (2 Ts. 3:8); (3) la información que aparece en Filipenses 4:16 de que él recibió ayuda financiera más de una vez de sus amigos mientras estaba en Tesalónica. La tercera consideración es la más decisiva a favor de una permanencia más larga.

PRIMERA TESALONICENSES

TRASFONDO

Al abandonar la ciudad, Pablo tuvo un breve ministerio en Berea y Atenas. En la última de estas ciudades se le reunieron Silas y Timoteo. Pero éstos no permanecieron con él durante mucho tiempo, ya que Pablo los envió de nuevo a Macedonia en misiones separadas. Timoteo fue a Tesalónica (1 Ts. 3:2) y Silas posiblemente a Filipos. Ambos hombres volvieron a reunirse con el apóstol en Corinto (Hch. 18:5). Parece que el informe de Timoteo fue favorable, ya que Pablo comenta en su primera epístola respecto al crecimiento y al celo de sus conversos. Sin embargo ellos necesitaban consejo respecto a varios puntos. En primer lugar, había comenzado la persecución por la cual Pablo se sentía quizá responsable en cierta medida, ya que el primer brote había tomado lugar durante su ministerio en Tesalónica. De cualquier manera, él se propuso dar aliento a sus lectores, alabándolos por su fidelidad en sus pruebas (2:14; 3:1-4). En segundo lugar, había una corriente de crítica en contra de Pablo, iniciada posiblemente por la oposición judía, que no sólo encontró faltas en la conducta de su ministerio en Tesalónica, sino que hasta se aventuró a cuestionar sus motivos. Esto hizo que Pablo saliera en defensa de su conducta (2:1-12). En tercer lugar, el modelo cristiano de santidad requiere reiteración para beneficiar a aquellos que habían salido hace poco tiempo del paganismo, en que los ideales morales eran bajos (4:1-8). En cuarto lugar, la muerte de ciertos miembros de la congregación creaba preocupación por el bienestar de los seres amados y ocasionaba preguntas respecto a su participación en la salvación final que se cumpliría al regreso del Señor. Pablo trató de dar instrucción y consuelo aptos para esta situación (4:14-18). En quinto lugar, era necesario reprochar una tendencia hacia el desasosiego y la falta de atención a las tareas diarias, que podía haberse originado en una actitud no muy sana hacia el regreso de Cristo (4:11). En sexto lugar, había cierta falta de comprensión respecto al lugar que ocupaban los dones espirituales y aun una tendencia a reprimirlos (5:19).

La posibilidad que 1 Tesalonicenses fuese en parte una respuesta a una carta enviada por la iglesia a Pablo ha sido sugerida por J. Rendel Harris, como se notó anteriormente, y ha sido más ampliamente explorada

por Chalmer E. Faw.[2] Este último señala que la fórmula que aparece en 4:9 y en 5:1 (cf. 4:13), es usada por Pablo en otras partes para contestar preguntas que le han sido formuladas por carta (varios pasajes en 1 Corintios). La posibilidad de un trasfondo entre esta carta y 1 Corintios es la ausencia de toda mención de una carta. Sería casi una descortesía de parte de Pablo dejar de mencionar una comunicación tal si la hubiese recibido. Por otra parte, ¿cómo podemos estar seguros de que estos asuntos que Pablo introduce por medio de esta fórmula no le fueron presentados verbalmente por Timoteo? Parecería que uno de ellos, el del amor fraternal, es difícilmente un tema sobre el cual una iglesia inquiriría. Esto dejaría solamente un ejemplo claro (5:1), ya que 4:13 no es decisivo.[3]

AUTENTICIDAD

La autenticidad de esta epístola fue impugnada por F. C. Baur y más tarde por la escuela holandesa, que negó que Pablo escribiera ninguno de los libros que se le habían tradicionalmente adjudicado. La base principal para la objeción a esta epístola está en su carencia de énfasis doctrinal "no hay ni una sola idea dogmática que se destaca".[4] Uno se pregunta sobre que base excluye Baur la parousía de esta categoría. La enseñanza dogmática varía de epístola en epístola. Filipenses por ejemplo, tiene muy poca, y en este respecto podría ser comparada con 1 Tesalonicenses. Baur se queja de "falta de originalidad". Para él las amonestaciones de la carta son perogrulladas. También encuentra que el estallido en contra de los judíos que aparece en 2:14-16 es algo que no corresponde al apóstol. En su opinión hay algunas cosas en la carta que no están de acuerdo con una iglesia recién establecida, tal como la afirmación de que la fe de estos conversos había llegado a ser conocida en todas partes (1:8) y que su amor había llegado a incluir a todos los hermanos de Macedonia (4:9-10). Se considera que la enseñanza respecto a la escatología está tomada de 1 Corintios 15 y ampliada y moldeada por un escritor posterior. Esta objeción es especialmente vulnerable. ¿Habría un autor tal presentado a Pablo esperando el regreso del Señor durante su vida (4:15) cuando de hecho el apóstol ya había muerto? Realmente no puede esperarse que objeciones como éstas tengan suficiente peso como para trastornar el punto de vista generalmente aceptado respecto al autor. La personalidad de Pablo está claramente delineada aquí, y la enseñanza está en un acuerdo total con lo que un grupo recién formado de creyentes gentiles necesitaría.

2"On the Writing of First Thessalonians," *JBL,* 71 (Dic. 1952), 217-225.
[3]Véase el análisis que se hace en B. Rigaux, *Les epitres aux Thessaloniciens,* p. 56.
[4]F. C. Baur, *Paul, His Life and Works,* II, 85.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

El saludo y la acción de gracias por la conversión y el celo de los Tesalonicenses (1:1-10) lleva a un repaso y una defensa del ministerio de Pablo entre ellos (2:1-12) y del efecto que ese ministerio tuvo entre los creyentes (2:13-16). El apóstol revela ampliamente su afecto y preocupación por su grey (2:17—3:10), tras lo cual él ora por ellos (3:11-13). Una sección dedicada a la instrucción se ocupa sucesivamente de la necesidad de santidad (4:1—8), del amor fraternal (4:9-10), de una conducta ordenada (4:11-12), del consuelo que se deriva de la esperanza del regreso del Señor (4:13-18), y de la necesidad de permanecer alerta y calma en vista de su regreso (5:1-11). Luego de una serie de breves exhortaciones (5:12-22), la epístola concluye con una oración (5:23-24), pedidos finales (5:25-27) y la bendición (5:28).

FECHA

La fecha de redacción puede ser fijada aproximadamente, ya que la permanencia de Pablo en Corinto coincidió al menos parcialmente con el período de autoridad de Galio como procónsul de Acaya, evento registrado en la inscripción de Delfos.[5] Esta inscripción reproduce una carta a la ciudad de Delfos escrita por el emperador Claudio, en la cual se menciona a Galio y a su proconsulado. Claudio se refiere a sí mismo como persona investida con el poder tribunicio por duodécima vez y aclamado como emperador 26 veces. Dado que el honor últimamente nombrado le fue otorgado 27 veces, esta carta debe ser fechada hacia fines de su reinado. Además, su aclamación vigésimo séptima debe ser también fechada en el décimo segundo año de su poder tribunicio, que corresponde al año 52 d.C. Esto fija la presencia de Galio en Acaya durante dicho año pero no determina la fecha de su llegada. Es sabido, sin embargo que estos funcionarios asumían sus tareas oficiales en el verano,[6] y si se tiene en cuenta que Galio había remitido a Roma el asunto de que trata la inscripción (ahora fragmentaria) parecería que él debe haber asumido su cargo en el verano del año 51. El libro de Hechos da a entender que Pablo fue llevado ante él poco después de su llegada, y esto sería bastante cerca del fin de la permanencia de Pablo en la ciudad.

Dado que el ministerio corintio tuvo una duración de 18 meses (Hch. 18:11), lo probable es que el mismo comenzara en el año 50. 1 Tesalonicenses puede probablemente ser asignada a dicho año, aunque hay quienes prefieren en año 51.

Sobre la base de esta fecha, 1 Tesalonicenses es casi seguramente la primera de las cartas de Pablo. La única competidora sería Gálatas, que sería anterior si pudiese fechársela antes del concilio apostólico. Este

"El texto puede hallarse en la obra de J. Finegan, *Light from the Ancient Past,* p. 282.
[6]De¡ssmann, *Paul,* p. 280.

asunto será analizado más tarde en relación con la carta de los Calatas, pero las probabilidades favorecen la asignación de esta epístola altamente doctrinal a un periodo posterior al de la correspondencia tesaloni-cense.

SEGUNDA TESALONICENSES

AUTENTICIDAD

Esta no puede ser cuestionada sobre la base de la evidencia externa, ya que el Canon de Muratori la incluye como lo hace el Canon de Marción que proviene de una época anterior. También Ireneo hace referencia específica a la misma. Consideraciones internas, sin embargo, han sido utilizadas a efectos de comprobar que no es paulina. Algunas de las más importantes de éstas serán examinadas brevemente.

En primer lugar, se considera poco probable que el apóstol hubiese escrito dos cartas de una semejanza tan marcada dentro de un lapso relativamente breve. Esta objeción pierde gran parte de su fuerza cuando se observa que al máximo los paralelos no abarcan más de una tercera parte del contenido total de estas epístolas, y que los mismos están frecuentemente relacionados de otro modo, cosa que no cabria esperar si un escritor desconocido hubiese escrito la segunda carta utilizando 1 Tesaloni-censes como modelo.[7] Pablo no era reacio a decir la misma cosa más de una vez si pensaba que la situación lo requería. El no era un diletante.

En segundo lugar, la representación del regreso del Señor es demasía' do diferente de la que aparece en la primera epístola como para provenir del mismo autor. En vez de ser presentado como un evento inminente, se dice que el mismo sigue a otros dos eventos futuros, a saber, la apostacía y la revelación del hombre de pecado. Sin duda es cierto que la enseñanza tiene un corte diferente, pero parecería estar dictado por las necesidades de la iglesia. Falsas nociones respecto al regreso (2:1-2) requerían una relación ordenada del programa profético en un bosquejo general. En su exposición de estas cosas el apóstol indica que la enseñanza no es realmente nueva para sus lectores, así que difícilmente puede él ser acusado de novedad (2:5). La verdad es que la primera epístola menciona tiempos y ocasiones (5:1) y esto está de acuerdo con la forma en que el tema es tratado en 2 Tesalonicenses 2:lss.

En tercer lugar, visto que la enseñanza escatológica del apóstol no incluye en ninguna otra parte al hombre de pecado (2:3), se ha llegado a la conclusión de que Pablo no es el autor aquí. Esto ha sido presentado de modo más radical por aquellos que ven en 2 Tesalonicenses una dependencia para con la leyenda de Nerón, que mantenía que este emperador

[7]George Milligan, *Sí. Paul's Epistles to the Thessalonians,* p. 1 xxxiii

no había muerto en realidad sino que reaparecería en el oriente y reafirmaría su antiguo poder.[8] Se dice que algunos surgieron como pretendientes, tratando de ganar el apoyo popular en base a esta expectativa. Si éste es el trasfondo del capítulo 2, entonces es claro que Pablo no podría haber escrito la epístola, ya que su composición debería ser fechada con posterioridad a su época. Pero esta presunta relación entre el hombre de pecado y la leyenda del Nerón Redivivo no es más que una suposición sin fundamento.

En cuarto lugar, se alega que el tono de las dos epístolas es demasiado diferente como para dar lugar a la suposición de que las dos tengan el mismo autor. La primera epístola es brillante, cálida, y halagadora, mientras que la segunda es mucho menos íntima, hasta se la puede considerar fría y cortante. La diferencia está allí, pero esto no elimina la mano de Pablo de ningún modo, como tampoco la diferencia en tono en las cartas corintias es lo suficientemente perjudicial como para llegar a ser decisiva. Sin duda no cabe la posibilidad de suponer que Pablo estaba en un contacto lo suficientemente estrecho con la situación de Tesalónica como para reconocer las condiciones en que se encontraba la iglesia y qué es lo que era necesario para contrarrestarla. Uno puede quizá hacer referencia a la doble descripción que el apóstol hace de sí mismo, primero como nodriza, luego como padre (1 Ts. 2:7,11). En la primera epístola vemos la ternura de la nodriza, y en la segunda la disciplina del padre.

TRASFONDO

Ni en la carta misma, ni en el relato de Lucas del ministerio de Pablo 'en Corinto existe alguna mención explícita de un nuevo contacto entre Pablo y los cristianos de Tcsalónica que pueda explicar esta segunda comunicación. Pero el apóstol ha estado recibiendo información respecto a ciertas condiciones poco satifactorias que reinaban entre algunos de los miembros (3:11), y aparentemente ha sabido de un intento de promover una cierta línea de enseñanza respecto al regreso del Señor por medio del uso de una carta supuestamente suya (2:2).

Este último asunto fue probablemente el incentivo principal para la redacción de la segunda carta, cuyo contenido tiene que ver principalmente con el asunto del futuro advenimiento del Señor. Pero Pablo deseaba, aparte de la presión de circunstancias tan especiales, mantener un estrecho contacto con sus conversos, que eran nuevos en la fe y necesitaban su consejo, de allí que él apreciara esta oportunidad de escribir nuevamente.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

Pablo comienza con una nota de aliento, dando gracias a Dios por el aumento de la fe y el amor entre sus lectores, notando que este proceso

**Ibid.,* p. 172. Véase también K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul,* pp. 78-79.

ha tomado lugar en medio de las persecuciones (1:3-4). El asegura a sus amigos que la posición de perseguidor y de perseguido será radicalmente alterada en el tiempo del regreso de Cristo quien dará descanso a sus afligidos santos y un vigoroso castigo a aquellos que los han atribulado (1:5-10). Esto abre el camino a la sección principal de la carta, que trata del Día del Señor. Las señales que anuncian la llegada de este Día son la apostasía y la revelación del hombre de pecado (2:3). En la providencia de Dios surge ahora una influencia restrictiva que evita que aquella figura logre el dominio supremo e impío, para aparecer solamente en el momento designado por Dios y para recibir entonces una rápida retribución a manos del Salvador que regresa (2:8). Una mezcla de acción de gracias y de admoniciones (mayormente estas últimas) marcan el resto de la carta. Las personas ociosas, entremetidas y recalcitrantes son un detrimento para la causa y deben ser disciplinados (3:6-15). Mientras esperan al Salvador, los creyentes deben ser serenos y diligentes.

RELACIÓN PARA CON LA PRIMERA EPÍSTOLA

Uno de los enfoques del estudio de las mismas enfatiza que la terminología de la segunda epístola está marcada por el Antiguo Testamento, en contraste con la de la primera epístola, que sugiere un grupo diferente de lectores. Harnack propuso la idea que había dos grupos diferentes de creyentes en Tesalónica, uno gentil y el otro judío, y que la primera epístola fue enviada al primer grupo, y la segunda al segundo. Se supuso que se podía discernir una intimación de esta condición en 1 Tesalonicenses 5:27, en la orden de Pablo de que esta carta sea leída a todos los santos, como si hubiesen otros aparte de los receptores originales. Pero esta es una explicación muy traída de los cabellos. Ambas cartas tienen el mismo encabezamiento. El carácter judío de 2 Tesalonicenses no debe ser sobre-enfatizado, ya que el uso del Antiguo Testamento está limitado a la fraseología y no se extiende a una cita formal. Es realmente inconcebible que Pablo toleraría la formación de dos grupos de creyentes en la misma ciudad, uno gentil y el otro judío, lo cual sería una virtual negación de la unidad cristiana. Esto estaría totalmente fuera de lugar, en especial después de la decisión clave tomada en el concilio apostólico, que tendía a derribar las barreras entre estos dos elementos.

Otro problema tiene que ver con el orden cronológico de las cartas. Algunos reconocidos expertos han propuesto que 2 Tesalonicenses fue escrita primera.[9] Ellos pueden indicar el hecho de que las referencias a las persecuciones sufridas por los tesalonicenses están hechas en tiempo presente en la segunda epístola (1:4-7), mientras que las mismas aparecen siempre en tiempo pasado en la primera epístola (1:6; 2:14-15; 3:2-4).

[9]Uno de los más recientes es T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles,* pp. 268-78.

Esto no establece la conclusión de que los sufrimientos ya habían pasado totalmente cuando Pablo escribió la primera epístola. Uno puede esperar la persecución en cualquier momento (3:3). En estas secciones, como en varias otras, el apóstol se encuentra en un estado de ánimo reminiscente al escribir, de allí el acento en el pasado.

Otra observación dice que, a diferencia de la simplicidad e inmediación de la segunda epístola, escrita como si se tratase de algo redactado a-puradamente para confrontar una emergencia, 1 Tesalonicenses es "una carta más deliberada y cuidadosamente pensada".[10] Este no es un argumento muy fuerte. Seguramente cabe esperar que el apóstol recordara en más detalle las circunstancias de la fundación de la iglesia y su desarrollo inicial en la primera carta a la congregación más que en la siguiente. Esto es exactamente lo que encontramos en la primera epístola.

En tercer lugar, está el argumento de que la referencia a la firma autógrafa de Pablo en 2 Tesalonicenses 3:17 tiene sentido solamente en la primera carta de una correspondencia, como para establecer un modelo al cual la iglesia debe estar atento en el futuro. Debería notarse, sin embargo, que Pablo no incluyó un detalle tal en todas sus cartas, y que su obvia conveniencia en este caso es la advertencia en un punto previo de su carta en contra de aceptar comunicaciones que pretenden provenir de su mano pero que no son suyas (2:2).

Al revertir el orden de las dos epístolas, Manson hace la conjetura que Pablo envió a Timoteo desde Atenas con 2 Tesalonicenses. Esto presenta cierta incongruencia, ya que Timoteo aparece junto a Pablo y a Silas en el saludo. Además, si se acepta esta presuposición, es difícil comprender cómo pudiese haber tenido Pablo conocimiento preciso de aquellas condiciones en la iglesia que le sirvieron de base para escribir, a menos que Timoteo hubiese regresado a Tesalónica desde Berea antes de reunirse con Pablo en Atenas. Hechos no tiene ninguna sugerencia respecto a esto (véase 17:14). Fue precisamente la falta de seguridad respecto a las condiciones reinantes en la iglesia lo que movió a Pablo a enviar de regreso a Timoteo desde Atenas (1 Ts. 3:1-3).

FECHA

Tomando como base de la prioridad de 1 Tesalonicenses, la segunda epístola puede ser fechada con confianza unos pocos meses después de aquella. Silas y Timoteo todavía están con el apóstol.

">/&«/,, *p.* 270.

BIBLIOGRAFÍA

Denney, James, *The Epistles to the Thessalonians, Expositor's Bible.* Nueva York: A. C. Armstrong and Son, 1902.

Dibelius, Martin, *An die Thessalonicher, I, II, HZNT*. Tercera edición. Tubinga: Mohr, 1837.
Eadie, John, *A Commentary on the Greek Text of the Epistles o/Paúl to the Thessalonians*. Londres: Macmillan, 1977.
Ellicott, C. J., Sí. *Paul''s Epistles to the Thessalonians*. Tercera edición. Londres: Longmans, Green, 1866.
Frame, J. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians, ICC*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1912.
Hendriksen, William, *Exposiíion of I and II Thessalonians*. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
Lightfoot, J. B., *Notes on the Epistles ofSt. Paul*. Londres: Macmillan, 1895, pp. 1-136.
Milligan, George, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*. Londres: Macmillan, 1908.
Morris, León, *The Epistle of Paul to the Thessalonians, TBC*. Grand Rapids, Eerdmans, 1957.
______________The First and Second Epistles to the Thessalonians, *NIC*. Grand Rapids, Eerdmans, 1959.
Neil, William, *The Epistles of Paul to the Thessalonians, MNTC*. Londres: Hodder and Stoughton, 1950.
Plummer, Alfred, *A Commentary on Paul's First Epistle to the Thessalonians*. Londres: Robert Scott, 1918.
______________*A Commentary on Paul's Second Epistle to the Thessalonians*. Londres: Robert Scott, 1918.
Rigaux, B. *Les épitres aux Thessaloniciens*. París: J. Gabalda, 1956.
Von Dobschütz, Ernst, *Die Thessalonicherbriefe,* Meyer serie. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.

Capitulo 13

LA EPÍSTOLA A LOS GALATAS

AUTENTICIDAD

AL' NO EXISTIR HOY EN DÍA DUDAS RESPECTO A LA PATERNIDAD PAULINA DE esta obra, esa es la posición que tomamos. Marción colocó a Calatas a la cabeza de su lista de las cartas paulinas. F. C. Baur encontró apoyo en la lista de Marción para su propia actitud hacia las epístolas. El tomó nota de que las pastorales estaban totalmente ausentes de la lista, y que de las epístolas que quedaban, Calatas, 1 y 2 Corintios y Romanos, aparecían al principio—presumiblemente como grupo aparte—con las cartas a los tesalonicenses en el lugar siguiente y Filipenses al final. A Baur le pareció que esto sugería la existencia de dos unidades, ambas ordenadas cronológicamente. Baur llamó al segundo grupo "deuteropaulinas" y encontró razones para rechazarlas como no auténticas, manteniendo solamente a las primeras cuatro *Hauptbriefe* como innegablemente paulinas.[1]

TRASFONDO

Los conversos de Pablo en Galacia se encontraban en peligro de perder

<*Paul, His Life and Works,* 255-259.

su asimiento al evangelio de la gracia que él les había enseñado, debido a las actividades de ciertos hombres que los estaban perturbando (1:7) y molestando (5:12). Uno de ellos parece haber sido el líder del grupo (5:10). Ya es habitual describir a estos agitadores como judaizantes, cuya meta era convencer a los cristianos gentiles de que, además de poner su fe en Jesús como el Cristo, debían también seguir el mismo procedimiento de los conversos al judaísmo, a saber, aceptar la circuncisión y observar la ley y las costumbres mosaicas. Para atacar el evangelio que Pablo había proclamado entre esta gente, lo más expediente era atacar la legitimidad de su posición como apóstol, y hacerlo aparecer como inferior a los apóstoles originales. Por esta razón Pablo encontró necesario defender tanto su apostolado como su evangelio, para demostrar que él tenía un llamado independiente recibido del Señor resucitado, y que su evangelio venía de la misma intachable fuente. Además, él pudo demostrar que cuando habló con los miembros del cuerpo apostólico, ellos coincidieron en que su evangelio concordaba con el de ellos.

Algunos expertos han encontrado evidencia en 6:13 de que algunos de los cristianos gentiles estaban aceptando la circuncisión y se estaban volviendo tan ávidos como los judíos cristianos, que comenzaron la propaganda, en sus esfuerzos por ganar a los otros creyentes gentiles a la causa judaizante.

Habitualmente se supone que los agitadores vinieron desde afuera de Galacia (cf. Hch. 15:1), si bien nada en la carta requiere una conclusión tal.

La porción doctrinal de la epístola tiene como intención demostrar que el creyente no es justificado por las obras de la ley, sino por medio de la fe en Cristo (2:16); que de todos modos la ley no fue dada para este propósito, sino para preparar el camino para la obra redentora de Cristo (3:19), y que el Espíritu que es dado a los creyentes produce un fruto tan agradable que ningún esfuerzo carnal de mantener la ley puede rivalizar con él (5:22).

Según J. H. Ropes, que en esto sigue a Lütgert, Pablo en realidad se encontraba luchando en dos frentes al escribir esta epístola, puesto que no sólo tenía que hacer callar a los judaizantes, sino que tenía también que llamar seriamente la atención a los perfeccionistas espirituales que habían tomado la doctrina paulina de la libertad de la ley y que la habían llevado a extremos peligrosos, como lo había hecho un grupo similar en la iglesia en Corinto.[2] Uno no recibe la impresión, empero, que la enseñanza de Pablo respecto al Espíritu en esta epístola está desarrollada como una polémica en contra de la tendencia libertina. La única adversaria incuestionable es la posición judaizante.[3]

[2]"The Singular Problem of the Epistle to the Galatians" en *HTS*, XIV, (1929).

'La afirmación de 5:15 es demasiado indefinida para ser usada como argumento a favor de la existencia de dos partidos diferentes.

DESTINO

La carta está dirigida a las iglesias de Galacia (1:2). Lamentablemente, el término Galacia es ambiguo. El nombre en sí mismo proviene de los galos, un pueblo de origen celta. En el cuarto siglo a.C. un número considerable de ellos dejó su territorio en Galia y emigró hacia el sur y hacia el este. Durante cierto tiempo hostigaron a Italia, volcándose luego hacia la península griega. Rechazados en Delfi en el año 279 a.C., algunos siguieron viajando hasta llegar a Tracia, y otros hasta el norte de la parte central del Asia Menor, donde tres de sus tribus se afincaron en tres ciudades y sus alrededores, a saber, Ancira (la moderna Angor), Pessino, y Tavio. Ellos fueron útiles a los romanos en guerras locales, por lo que se les permitió agrandar su territorio, especialmente hacia el sur. Finalmente, tras la muerte de su líder Amyntas, todas sus propiedades fueron constituidas como la provincia romana de Galacia en el año 25 a.C. Es así que, en el momento en que Pablo escribió, el nombre Galacia podía referirse a Galacia del norte—el territorio ocupado originalmente por los galos—o podría indicar toda la provincia e incluir consecuentemente las ciudades gálatas de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, que Pablo evangelizó en su primer viaje misionero y visitó en el segundo.

Si bien el encabezamiento de la epístola no limita a los lectores a ninguna de las dos secciones de la provincia, la referencia a la enfermedad de Pablo que aparece en 4:13 sí lo hace de un modo efectivo. Esta aflicción, cualquiera que ella fuese, llevó a Pablo a la vecindad de los lectores de la carta, presumiblemente en búsqueda de curación. Ramsay conjetura que el apóstol contrajo algún tipo de fiebre en las tierras bajas de Pan-filia durante su primer viaje misionero (Hch. 13) y buscó alivio marchando hacia terreno más alto en la zona de Antioquía de Pisidia.

Los problemas del destino surgen no sólo del carácter general de la carta, sino también del hecho de que Lucas, en su relato de la obra misionera de Pablo, no usa el sustantivo Galacia. En vez de ello, él dice que Pablo y sus compañeros pasaron por la región de Frigia y Galacia luego de haber estado en Derbe y Listra (16:6). Más tarde, según su relato, Pablo volvió a pasar a través del mismo territorio, que es descrito en el orden reverso (18:23). En ambos casos Galacia aparece como adjetivo.

El punto de vista más antiguo, defendido por Lightfoot y todavía mantenido en su mayor parte por la escuela alemana, favorece a Galacia del norte como lugar de destino de esta carta. La teoría del sur de Galacia, propuesta por Ramsay y otros, ha ido ganando en popularidad durante las últimas décadas.

Hay varias cosas que se han argumentado a favor de la teoría de Galacia del norte. (1) Lucas parece usar un lenguaje territorial más que oficial (p. ej. provincial) al describir la obra de Pablo. Así él menciona Pisidia (13:14) y Licaonia (14:6). La presunción es, entonces, que lo mismo debe ser escrito cuando habla de los viajes del apóstol a través de la región de

Galacia, que se hicieron después que él abandonó estas comunidades del sur. (2) La gramática de 16:6 sólo puede significar que los misioneros llegaron a la región de Galacia después de haber tratado de ir a Asia, y esto fue, sin duda, después de completar su visita a las ciudades del sur, al menos a Derbe y a Listra. Se aduce también que 18:23 implica una gira a través de Galacia del norte antes de embarcarse en la campaña de Efeso. (3) Al relatar la obra de Pablo en las ciudades del sur Lucas no dice nada respecto a una efermedad como la que el apóstol cita en Calatas 4:13, a pesar de que su narración en este punto es bastante detallada. (4) Recíprocamente, mientras que Lucas registra persecuciones severas, especialmente la lapidación en Listra, Pablo no dice nada en sus cartas respecto a tales experiencias. (5) Es difícil imaginar que el apóstol se dirigiese a la gente del sur llamándolos "gálatas" (3:1), ya que ellos no se considerarían como tales, dándose por ofendidos ante una identificación tal. El hecho de residir en Galacia no los hacía gálatas en el sentido étnico.

Por otra parte, quienes abogan por la posición a favor del sur de Galacia presentan varias proposiciones en apoyo de su posición. (1) El lenguaje de Hechos 16:6 está muy en línea con su punto de vista, si es que la afirmación de Lucas se entiende como referencia a la de Frigia en Galacia, o sea, a la porción de Frigia que había sido incluida en la provincia romana de Galacia. Asimismo, lo que se dice de los movimientos de Pablo en Hechos 18:23 no implica un viaje a Galacia del norte, sino a la misma región general que había sido tocada en el viaje de Hechos 16:6. (2) Es mucho más probable que Pablo escribiese a iglesias sobre las cuales Lucas ha dado un informe, que a iglesias de las cuales carecemos de todo testimonio explícito respecto a su establecimiento. (3) En tanto que el relato lucano menciona la confirmación de discípulos (18:23), no dice nada respecto a la fundación de iglesias, ni aquí ni en Hechos 16:6. (4) Se sabe que las iglesias de Galacia participaron en la colecta para los pobres de la iglesia de Jerusalén (1 Co. 16:1), sin embargo, en la lista que tenemos de personas que acompañaron a Pablo a Jerusalén no encontramos a ningún representante de Galacia del norte, mientras que dos personas, Gayo de Derbe y Timoteo—ambos del sur—son mencionados (Hch. 20:4). Pero si se tiene en cuenta que también otras iglesias carecían de representantes, esto no es decisivo. (5) Galacia del sur era la región más accesible a los propagandistas judaizantes si éstos venían del sur. (6) Bernabé es mencionado en Gálatas 2:13, y él fue compañero de Pablo en Galacia del sur, pero no más allá de esta zona. Aunque puede concederse que la mera mención del nombre no decide nada, ya que él también es mencionado en 1 Corintios 9:6 sin que tengamos información de su presencia en Corinto, con todo, la expresión "aun Bernabé" (Ga. 2:13) sugiere un desencanto con Bernabé que los lectores podrían entender debido al contacto personal con él. (7) Si el orden en el cual los lectores de 1 Pedro son mencionados es también el orden de su evangelización, esto significa que

Galacia del norte fue evangelizada por alguien que tomó un barco hasta Ponto, yendo luego por tierra hacia el sur.

No todas las consideraciones dadas en apoyo de los dos puntos de vista tienen el mismo peso. Algunas dependen de posibilidades más que de hechos reales que puedan ser certificados como, por ejemplo, el problema de "Calatas" como método de mención directa. Aquí un pasaje tal como 2 Corintios 9:2,4 ha sido utilizado como análogo por aquellos que proponen la teoría de Galacia del sur, pero el asunto es todavía agitada-mente debatido.

¿Por qué debería este asunto del destino de la epístola elicitar tanta atención? En parte por sí mismo, para poder aclarar un punto incierto en el estudio bíblico, pero también porque tiene relación con la concepción que uno tenga de los objetivos y procedimientos de Pablo como misionero. Ramsay ponía mucho énfasis en el hecho de que el apóstol se movía en áreas en las que el control romano era efectivo, allí donde había comunicaciones romanas a mano, y donde la cultura greco-romana tenía fuerte influencia.[4] Estas condiciones estaban mucho más presentes en Galacia del sur que en la zona del norte. Existe otra razón para seguir investigando este problema del destino de la carta: el mismo tiene relación con la fecha en que la epístola a los gálatas fue escrita.

FECHA Y LUGAR DE REDACCIÓN

El punto de partida correcto aquí es la referencia que Pablo hace a una predicación del evangelio entre los gálatas en dos ocasiones (4:13). Si bien es muy posible que το προτερον signifique sólo "originalmente" o "anteriormente" (cf. 1 Ti. 1:13), no parecería haber necesidad alguna de que esta frase figurase aquí si Pablo hubiese predicado solamente en una de sus visitas.

La teoría de Galacia del norte hace posible la redacción de la carta después que Pablo se hubiese ubicado en Efeso (Hch 19:1), o podría ser colocada después de su partida de la ciudad, cuando él se encontraba en Macedonia, o aun en Corinto, lo que implica una fecha que va desde las cercanías del año 53 hasta el año 56. Lightfoot favoreció una fecha bastante cercana a la redacción de Romanos, debido a la notable afinidad entre estas dos epístolas.

Sobre la base de la teoría de Galacia del sur, la epístola podría haber sido redactada en cualquier período posterior al cierre del primer viaje misionero, quizás en Antioquía, o en camino hacia Jerusalén para participar del concilio apostólico, en cuyo caso "los hermanos que están conmigo" (1:2) serian los compañeros de viaje de Pablo. La razón por la cual una fecha tan temprana (48-49) ha sido considerada posible es que en el primer viaje misionero Pablo y Bernabé regresaron desde Derbe

-*The Church in the Román Empire,* p. 9.

hasta Antioquía de Pisidia, visitando así las iglesias dos veces en el mismo viaje (a excepción de Derbe). Pero parece bastante dudoso que Pablo pudiese considerar una visita tal, tan cercana a su visita anterior, como diferente de ésta y digna de ser mencionada separadamente. Si esto es correcto, la segunda visita tendría que ser identificada con aquella que se menciona en Hechos 16:lss., debiendo entonces colocarse la fecha de Calatas más tarde.

La solución de este problema depende de la solución de otro problema, a saber, el de la identificación de las visitas de Pablo a Jerusalén según aparecen en Hechos y Gálatas. A tal efecto sería conveniente comenzar con el testimonio de Pablo e incluir luego la información hallada en Hechos. Según Gálatas 1:18, Pablo, luego de su conversión, hizo su primer viaje a Jerusalén a efectos de ver a Pedro. Logró, además, ver a Santiago, el hermano del Señor (1:19). No parece haber razón alguna para dudar que esta visita es la misma a la que Lucas se refiere en Hechos 9:26ss.

Según Gálatas, hubo una segunda visita a Jerusalén 14 años después de la primera (2:lss.). Sin embargo, Hechos registra dos visitas, además de la de 9:26ss. Una es la llamada visita del hambre en la que Pablo y Bernabé trajeron fondos de ayuda de la iglesia de Antioquía (11:30), y la segunda es para la reunión del concilio apostólico. El problema reside, entonces, en si la visita de Gálatas 2 debe ser identificada con la visita de Hechos 11:30 o con la posterior de Hechos 15.

A favor de la identificación de Gálatas 2 con Hechos 15, Lightfoot hace notar los siguientes puntos: la geografía es la misma, el período es el mismo, o al menos no inconsistente; las personas son las mismas, hasta en el caso de la descripción de los agitadores; el punto en disputa es el mismo; el carácter de la conferencia es, en general, el mismo, y el resultado es el mismo.[5] El punto de mayor dificultad con el análisis de Lightfoot es su afirmación que el carácter de la conferencia es, en ambos casos y en términos generales, la misma, ya que el relato de Hechos describe la acción de una asamblea general, en tanto que la narración de Pablo trata de una sesión privada entre él y Bernabé por un lado, y los líderes de Jerusalén (Santiago, Cefas y Juan) por el otro. Además, en el relato de Hechos leemos que se formulan los decretos a enviarse a las iglesias gentiles (Hch. 15:29), de lo que nada se dice en Gálatas 2.

Para evitar estas dificultades, se puede optar por identificar a Gálatas 2 con Hechos 11:30, la visita del hambre. En este caso tenemos una fácil explicación para el hecho de que Pablo no menciona la convocación general: la misma no había tomado lugar todavía. Del mismo modo se resuelve la falta de mención de los decretos. Aquellos que abogan por esta posición frecuentemente buscan sustentarla indicando que Pablo se ha-bía comprometido a citar todo contacto con la iglesia de Jerusalén (Gá.

[5]Sí. *Paul's Epistle lo Ihe Ga/atians,* pp. 123-124.

1:20). Por lo tanto él no podría omitir la visita del hambre. Pero conviene notar que el contacto con Jerusalén significaba para Pablo sólo una cosa en la defensa de su apostolado: contacto con aquellos que habían sido apóstoles antes que él (1:17). Ellos eran los representantes acreditados de Cristo, aquellos a quienes, presumiblemente, apelaban los judaizantes en contra de Pablo. En la visita del hambre es probable que Pablo no haya tenido ningún contacto con los apóstoles. Solamente se menciona a los ancianos (Hch. 11:30). Se puede inferir a partir de lo que sigue inmediatamente, al principio del capítulo 12, que para un apóstol estar en Jerusalén no era algo muy seguro. Santiago, el hijo de Zebedeo, había sido muerto y Pedro puesto en prisión.

Un punto posible de contacto entre los dos relatos es el asunto de la colecta para los pobres, ya que Calatas 2:10 cita la resolución de Pablo de recordarlos, debido a la insistencia de los apóstoles en Jerusalén. Visto el uso del tiempo presente del verbo μνημονευωμεν, sería posible afirmar que la intención de la oración es como sigue: "ya has manifestado tu preocupación por nuestros pobres por medio de tu presencia aquí con una donación, pero, no te alejes tanto de tu obra entre los gentiles, ni te preocupes tanto de ellos, que llegues a olvidar las necesidades de nuestro pueblo en el futuro". Esta construcción es perfectamente posible, pero el tiempo presente podría simplemente significar que Pablo debe recordar siempre las necesidades de la gente de la iglesia madre, sin involucrar el hecho de que él ya les había traído ayuda. Olaf Moe piensa que hubiera sido una vivida muestra de mal gusto de parte de los líderes de Jerusalén nacerle un recordatorio tan directa a Pablo inmediatamente después de haber él manifestado tan profundo interés al traer una donación desde Antioquía.[6]

El empeño por tratar de hacer que la frase de Pablo de Calatas 2:2 (de que él fue a Jerusalén debido a una revelación) concuerde con la profecía de Agabo (Hch. 11:28) fracasa, ya que difícilmente Pablo usara la palabra revelación para referirse a algo que le fuera comunicado a través de ítra persona, cuando a lo largo de todo el capítulo 1 él ha estado utilizando "revelación" para referirse solamente a aquello que le llegara directamente del Señor (1:12,15).

Una verdadera barrera para la identificación de estas visitas es la afirmación de Pablo de que los apóstoles de Jerusalén confirmaron su llamado al ministerio entre los gentiles y reconocieron el éxito que Dios le había dado entre ellos (Gá. 2:7-8). ¿Cómo podría haber esto ocurrido en a visita del hambre, cuando Pablo no había comenzado aún su obra misioonera?[7] Es muy dudoso que su breve ministerio de enseñanza en Antioquia alcanzase a explicar sus palabras. Existe también una dificultad cronológica. Las palabras de apertura de

'*he Aposíle Paul*, I, 153.

".lonald Guthrie, *The Pauline Epistles*, p. 86.

Hechos 12:1, "en aquel mismo tiempo", sirven para vincular la persecución bajo Heredes y su muerte con los hechos del capítulo anterior, y por lo que parece, con la visita del hambre en especial. La muerte de Heredes es uno de los pocos datos fijos de la época apostólica (44 d.C.). Sabemos que la visita a la cual Pablo se refiere en Calatas 2 tomó lugar 14 años después de la primera, la que a su vez ocurrió tres años después de su conversión. Es posible, aunque no probable, que los 14 años quieran retrotraernos hasta la fecha de su conversión. Si se resta 17 de 44, llega al año 27 como fecha de la conversión de Pablo, lo que es demasiado temprano. Aun si se prefiere la cifra de 14 años, la fecha del año 30 es demasiado temprana. Es cierto que no tenemos manera de saber cuál fue exactamente el intervalo entre la visita del hambre y la muerte de Herodes (quizá de hasta dos años); pero aun así, la cronología pone su peso en contra de la identificación de Calatas 2 con Hechos 11:30.

Además, es difícil ver por qué sería necesaria una segunda reunión y discusión de los problemas de la recepción de los gentiles en la iglesia (Hch. 15) si el asunto ya se había resuelto al nivel más alto en la visita anterior (Hch. 11; Ga. 2).

Vistas las dificultades que surgen al tratar de hacer coincidir los relatos de Pablo y de Lucas, no debe sorprender que algunos peritos sostienen que Hechos 11 y Hechos 15 son dos descripciones de la visita de Calatas 2, derivadas de diferentes fuentes y, por lo tanto, no iguales en su perspectiva.[8] Pero si esto fuera cierto, echaría graves dudas sobre la habilidad de Lucas como historiógrafo.

T. W. Manson ha propuesto que la segunda visita mencionada en Calatas fue seguida por el primer viaje misionero, que trajo nuevamente a Pablo a Antioquía. Fue allí y entonces que sucedió el episodio relatado en Calatas 2:11-14, el que a su vez ocasionó el concilio apostólico. Manson piensa que el asunto de la circuncisión no fue el tema principal de aquella reunión, sino que lo fue el asunto de compartir la misma mesa, de allí la formulación que tienen los decretos. El estima que la demanda de que los gentiles cristianos se circuncidaran, que aparece en Hechos 15:1,5, no surgió hasta más tarde, quizás en relación con la visita que se menciona en Hechos 18:22.[9] Esto es, en sí mismo, muy improbable. ¿Cómo podría un asunto tan importante ser postergado por tanto tiempo? Hay, además, otros rasgos que son insatisfactorios.

Quizá debiéramos echar una segunda mirada a la posibilidad de identificar Calatas 2 con Hechos 15. Por un lado, vale la pena notar que la identificación de la primera visita (Hechos 9 con Calatas 1) casi nunca es cuestionada; sin embargo, hay diferencias obvias en los relatos y el estudiante puede fácilmente notarlas por sí mismo. Esto debería prepararnos para encontrar dificultades tan o más grandes en la visita subsiguiente y

[8]Véase Kirsopp Lake en *Beginnings of Christianity,* V, 201.
[9]*Studies in the Gospels and Epistles,* pp. 168-189.

más importante mencionada por Pablo. Es posible opinar que Lucas está interesado en narrar la historia del concilio apostólico como un hito importante en la historia de la iglesia, haciendo resaltar sus rasgos públicos, incluso los decretos, en tanto que Pablo está solamente preocupado por la naturaleza misma de su argumento, por su oficio apostólico y su derecho a proclamar el evangelio tal como le había sido revelado. Puede ser que él de todos modos esté presentando sus respectos a la reunión pública que tomó lugar en relación con aquella visita (la palabra "ellos" en Calatas 2:2), antes de proceder a enfatizar su reunión privada con los líderes.

Si uno se basa en una identificación tentativa de Calatas 2 con Hechos 15, es posible sostener que Pablo escribió Calatas desde Efeso, donde pasó la mayor parte de tres años. Es cierto que una situación macedónica podría explicar mejor una carta a Galacia que una visita debido a la mayor distancia, pero si se tiene en cuenta que el apóstol estaba en medio de una campaña intensiva en Efeso que afectaba a toda la provincia de Asia, con reuniones diarias, tal vez él haya sentido que no podía tomar el tiempo para dejar su tarea y que debía contentarse con una carta a las iglesias de Galacia.

Es muy poca la ayuda que se puede derivar respecto a la fecha de redacción de las palabras "tan pronto" de 1:6. Quizás se refieran sólo a la rapidez con la que los gálatas iban sucumbiendo a la propaganda judaizante. El momento en que la propaganda comenzó no puede ser determinado, de allí que la fecha debe ser dejada un poco en el aire. Podría haber sido en el año 53 como fecha más temprana, pero también es posible pensar en más o menos un año más tarde.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

La introducción (1:1-9) anticipa el cuerpo de la epístola al enfatizar el apostolado de Pablo, su asombro ante la aparente defección de los gálatas ante un evangelio extraño, y su insistencia en que el mensaje del evangelio debe ser preservado en su pureza y proclamado en su simplicidad.

Pablo defiende su apostolado (1:10—2:21) sobre la base de la misericordiosa y soberana intervención de Dios en su vida (1:10-17) y que nada debe a las enseñanzas de los otros apóstoles (1:18-24), a pesar de lo cual ha sido reconocido por ellos sin reserva, como lo ha sido también su evangelio (2:1-10). Pablo hasta enfrentó a Pedro con éxito cuando este ultimo erró en su conducta (2:11-21).

El cuerpo principal de la epístola (3:1—4:31) se ocupa de mostrar que el evangelio está basado en la gracia divina, aparte de las obras de la ley. Esto fue cierto en la experiencia inicial de los gálatas (3:1-5), como también lo fuera de Abraham (3:6-9). La ley es portadora de una maldición 3:10-14) y no puede invalidar la promesa previa hecha a Abraham y a su

simiente (3:15-18). La ley fue dada no para salvar, sino para que los hombres se dieran cuenta de que necesitan un Salvador (3:19—4:7). Por lo tanto, ¿por qué han de ponerse los creyentes bajo la esclavitud de la misma (4:8-11)? El ruego de volver a aquellas relaciones cordiales que existían entre los lectores y el escritor cuando él primeramente les predicó el evangelio (4:12-20) es seguido por una relación alegorizada de Agar y Sara como representantes de los pactos de la ley y de la promesa (4:21-31).

La sección final (5:1—6:15) trata de la aplicación del evangelio en términos de libertad (5:1-12), de amor (5:13-15), del fruto del Espíritu (5:16-26), del servicio útil (6:1-10), y de la separación del mundo (6:11-15).

La conclusión (6:16-18) contiene una oración, un testimonio personal, y una bendición.

CARACTERÍSTICAS

(1) El tono de la carta es notablemente acre, en especial cuando se refiere a los judaizantes (por ejemplo en 5:12), pero también al reprender a los gálatas (4:20). (2) La ausencia de la habitual acción de gracias al principio de la carta está estrechamente vinculada con la intensidad del sentimiento y con la urgencia por enfrentar el problema a mano y rescatar a los lectores de las garras del error. (3) El apóstol demuestra gran versatilidad en su presentación, al recurrir a la Escritura, a la experiencia, a la lógica, a advertencias, a exhortaciones y a otros métodos para lograr su meta. (4) Después de 2 Corintios, esta es la carta más autobiográfica de Pablo. La razón de esto es evidente. En los primeros dos capítulos, en los que el elemento personal cobra mayor relieve, aparecen también todas las referencias al "evangelio". El apóstol cita su experiencia debido al peso que la misma tiene en los asuntos que se discuten en la totalidad de la carta. (5) El cierre es único. Desde 6:11 en adelante el apóstol escribe con su propia mano utilizando letras grandes, a fines de hacer resaltar las principales verdades de la epístola de un modo más firme ante sus lectores en esta parte final. (6) Esta es la única epístola de Pablo dirigida a un grupo de iglesias.

No hay escrito alguno que pueda mejor demostrar cómo la creación de un momento determinado puede llegar a transfomarse en norma para todos los tiempos. El asunto a resolverse era si el cristianismo iba a ser determinado por el judaismo o si se iba a desarrollar en términos de su propio genio. Más específicamente, lo que estaba en juego era la continuación misma del evangelio en su simplicidad y pureza. ¿Se necesitaba algo más que fe en Cristo Jesús y su obra cumplida para ser admitido en la iglesia? Esta epístola responde de modo elocuente: ¡no!

Fue esta epístola la que iluminó la mente de Lutero en la Reforma y la

que le capacitó para permanecer firme sobre el principio de la justificación por la fe solamente.

Carecemos de información precisa respecto al efecto que esta epístola haya tenido en la crisis gálata, pero de 1 Corintios 16:1 y posiblemente de 2 Timoteo 4:10 (en donde aparece una lectura alternativa que dice Galia) parecería que el error judaizante fue rechazado por las iglesias en su totalidad. La preservación misma de esta carta apunta en la misma dirección.

BIBLIOGRAFÍA

Buck, Charles H., Jr., "The Date of Galatians," *JBL*, LXX (junio 1951)
113-122. Burton, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle
to the Galatians, ICC.* Nueva York: Chas. Scribner's Sons, 1920.
Duncan, G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians, MNTC.* Nueva
York: Harper & Bros., 1938. Eadie, John, *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to
the Galatians.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1869. Ellicott, C. J., *A Critical and Gramatical Commentary on St. Paul's E-
pistle to the Galatians.* 3ª edición, Londres: Longmans, 1863. Lagrange, M. J., *Epítre aux Calotes.* Paris: J. Gabalda, 1950. Lake, K., *The Earlier Epistles of St. Paul.* Londres: Rivingtons, 1919,
pp. 253-323. Lietzmann, H. *An die Galater, HZNT,* 2ª edición, Tubinga: Mohr,
1923. Lightfoot, J. B., Sí. *Paul's Epistle to the Galatians.* Londres: Macmil-
lan, 1896. Munck, J. *Paul and the Salvation of Mankind.* Richmond: John Knox
Press, 1959, pp. 87-134. Oepke, A., *Der Brief des Paulus an die Galater, THZNT.* 2ª edición,
Berlin; Evangelische Verlagsanstalt, 1957. Ramsay, W. M. *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the
Galatians.* Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1900. Ridderbos, H. N., *The Epistle of Paul to the Churches ofGalatia. NIC.*
Grand Rapids: Eerdmans, 1953. Ropes, J. H., *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians.*
Cambridge: Harvard Univ. Press, 1929. Schlier, H., *Der Brief an die Galater,* Serie Meyer. 11ª edición, Gotinga:
Vadenhoeck & Ruprecht, 1951. Zahn, T., *Der Brief des Paulus an die Galater.* 2ª edición, Leipzig: A.
Deichert, 1907.

Capítulo 14

LA CORRESPONDENCIA CORINTIA

LA CIUDAD DE CORINTO

SITUADA SOBRE UNA ESTRECHA FRANJA DE TIERRA QUE CONECTA AL PELOPONESO con la Grecia del norte, este centro metropolitano era la encrucijada obligada de todo viaje y comercio tanto del norte al sur como del este al oeste. Debido a sus dos puertos, Cencreas sobre el lado del Egeo y Le-queo sobre el lado del golfo de Corinto hacia el oeste, Corinto estaba tan estratégicamente situada que después de haberla destruido en 146 a.C., los romanos se vieron en la necesidad de reconstruirla en el mismo sitio un siglo más tarde. Como colonia romana Corinto creció rápidamente y tuvo más de medio millón de habitantes cuando Pablo la visitó en el curso de su segundo viaje misionero. Era en ese entonces la capital de Acaya.

La ciudad compartía ese común afecto griego por la filosofía y la especulación, pero en un sentido más derivado que original: no podía enorgullecerse ni siquiera de un sólo hombre de letras. La atención que se le daba al comercio y a los placeres de la vida no parecían mezclarse bien con los intereses intelectuales. La gente venía a Corinto a pasarlo bien. Sobre el punto más alto de la ciudad estaba el templo de Afrodita con sus

varios cientos de sacerdotisas que servían a la vez como entretenedoras de la vida nocturna de la ciudad. Los arqueólogos han recobrado algunas de SUS flautas. Sobre el istmo se encontraba el estadio en el cual se celebraban torneos atléticos año por medio, torneos cuya popularidad era superada solamente por los Juegos Olímpicos (cf. 1 Co. 9:24-27). El comercio traía gente de todo tipo a Corinto. Esta población mixta, junto con la prosperidad del lugar, promovió un espíritu licencioso que era notorio aun en Grecia. He aquí "una ciudad en la cual toda la brutalidad del occidente y toda la sensualidad del oriente se encontraban y se unían".[1]

LA FUNDACIÓN DE LA IGLESIA

Es de comprender que Pablo encaró el desafío que le presentaba una ciudad tal con cierta trepidación (1 Co. 2:3). Día tras día él trabajó con sus manos junto a Aquila y Priscila (Hch. 18:3) y sábado tras sábado presentaba el evangelio en la sinagoga. Silas y Timoteo le ayudaron en la predicación luego de su arribo desde el norte (2 Co. 1:19). Cuando la oposición forzó a Pablo a salir de la sinagoga, él encontró refugio en un lugar cercano y continuó ministrando con considerable éxito entre los gentiles (Hch. 18:8). Aun así, las cosas parecían estar muy en su contra, y parece haber necesitado estímulo divino, que le fue concedido de un modo inusitado (Hch. 18:9). Finalmente la oposición judía le llevó ante Ga-lión el procónsul, ante quien el apóstol fue vindicado y dejado en libertad para continuar su obra durante cierto tiempo (Hch. 18:18). El asiento desde el cual Galión impartía juicio ha sido excavado hace unos años.[2]

La iglesia era probablemente una muestra representativa de todos los tipos de habitantes locales. En su mayor parte ellos no se distinguían por sus conocimientos o posición social (1 Co. 1:26ss), si bien el lenguaje mismo del pasaje sugiere que había excepciones tales como Sostenes (Hch. 18:17; 1 Co. 1:1) y Erasto (Ro. 16:23). Una persona prominente de tal nombre ha sido inmortalizado en piedra.' Puede ser que éste haya sido el Erasto de las Escrituras. Algunos de los conversos, parece, habían estado profundamente esclavizados por el pecado (1 Co. 6:11).

RELACIONES DE PABLO CON LA IGLESIA

Tras una permanencia de 18 meses el apóstol partió hacia Efeso, donde finalmente se afincó para ejercer el más largo de sus ministerios en un solo sitio (Hch. 19). Poco se sabe de su contacto con la iglesia de Co-

'R. D. Shaw, *The Pauline Epistles,* 3ª edición, p. 130.
~*BA,* XIV (1951), 91-92.
'Op. O'/., p. 94. Osear Broneer escribe "Un bloque de pavimento vuelto a usar preserva una inscripción que afirma que el pavimento fue colocado a expensas de Erasto, quien era *aedile,* (Comisionado de Obras Públicas)"

rinto durante la mayor parte de este tiempo. Este fue el período de actividad de Apolos, y mientras las cosas fueron bien no hubo necesidad de que Pablo interviniese. Sin duda Apolos y Sostenes le mantuvieron bien informado. Pero, debido a su posición como fundador de la iglesia, muchas veces se buscaba la ayuda de Pablo cuando surgían problemas. Los de la familia de Cloe informaron sobre la falta de armonía (1 Co. 1:11), y se le envió una carta a Pablo en Efeso, en la cual se le formularon ciertas preguntas de parte de la iglesia (1 Co. 7:1,25; 8:1; 12:1; 16:1,12). Es posible que los tres hermanos mencionados en 1 Corintios 16:17 fueran quienes le trajeron la carta. Estos dos contactos forman el trasfondo principal de la redacción de 1 Corintios. En esta epístola Pablo promete una visita (4:19) que esperaba hacer vía Macedonia (16:5), pero que no pudo efectuar hasta Pentecostés (16:8).

En 1 Corintios 5:9 se alude también a una carta anterior en la cual él aconsejó a la iglesia no confraternizar con personas inmorales. La congregación no lo entendió bien, pensando que se refería a la comunidad en general, impresión que Pablo corrige (versículos 10-11). Puede ser que la iglesia deliberadamente interpretó mal lo que Pablo dijo, con un espíritu de indiferencia para con las consideraciones morales, y de disgusto para con la disciplina.[4] Dado que Pablo volvió a expresar este asunto con claridad, no hubo necesidad de preservar esta breve comunicación, que posiblemente haya sido destruida. El hecho de que 2 Corintios 6:14—7:1 pareciera estar relacionado con este tema, introduciéndose de un modo irregular en el texto de la segunda epístola, ha llevado a algunos a conjeturar que ésta es la carta extraviada, o parte de ella. Lo que milita en contra de esto es que el pasaje de 2 Corintios advierte en contra de la asociación con no creyentes más que con hermanos culpables de una conducta errada.

Así como 1 Corintios tuvo su predecesora, parecería que 2 Corintios también la tuvo; se hace referencia a la misma llamándola habitualmente carta dolorosa. Pablo la describe como una carta que fue escrita con muchas lágrimas y angustias del corazón (2 Co. 2:4) y tan fuerte en su lenguaje que durante cierto tiempo él lamentó haberla escrito (2 Co. 7:8).El trasfondo de esta carta parece ser más o menos el siguiente. Cuando Pablo escribió su primera epístola, él reprendió a los corintios con un lenguaje cáustico, debido a su mala interpretación de lo que la vida cristiana demandaba de ellos (1 Co. 4:8-13). El prometió entonces enviar a Timoteo, y añadió la amenaza de venir en persona a ocuparse de la orgullosa complacencia que ellos mostraban. Seguramente el apóstol envió a Timoteo con ciertas dudas respecto a su habilidad para lidiar con la situación (1 Co. 16:10). Poco resultó de su visita, y el informe de Timoteo distó de ser alentador. Fue así que Pablo determinó dejar su obra en Efeso y visitar Corinto en persona, ya que las condiciones iban

+*IB*, *x*, p. 6a.

empeorando. Que él tuvo una experiencia amargamente desalentadora se hace evidente de su afirmación en 2 Corintios 2:1, "Esto pues, determiné para conmigo, no ir otra vez a vosotros con tristeza". Es evidente que estas palabras no pueden aplicarse a la visita durante la cual Pablo fundó la iglesia, por lo cual deben ser aplicadas a una visita posterior que precedió su última visita de Hechos 20:2. Hay también otras indicaciones en 2 Corintios que apuntan a este episodio, ya que la visita final a la iglesia es descrita en términos de una tercera visita (12:14; 13:1-2)

De 2 Corintios 12:18 se deduce que Pablo habia confiado esta carta severa a Tito. En una parte anterior de la epístola él narra su gran ansiedad al no encontrar a Tito en Troas, de quien esperaba recibir un informe sobre las condiciones reinantes en Corinto después de la recepción de su comunicación. El apóstol estaba tan abrumado en espíritu que encontró imposible llevar a cabo su tarea de evangelismo, aunque la oportunidad estaba a mano (2:12). Yendo apresuradamente a Macedonia encontró a Tito, y tuvo también el gran alivio de descubrir que habia habido un cambio de la congregación. El causante del problema había sido adecuadamente tratado, y la iglesia se encontraba una vez más en buenas relaciones con el apóstol y obediente a su autoridad (2 Corintios 2:5ss; 7:5-13).

Es contra este trasfondo que Pablo escribió 2 Corintios, la que refleja las dificultades que él había tenido con la iglesia, y también la alegría de la reconciliación. Pero algunos problemas perduraban; no todo es color de rosa, como los capítulos finales claramente indican. La intención de 2 Corintios es la de preparar el camino para la visita final de Pablo.

De todas las cartas que el apóstol escribió a los corintios, la carta severa es la más oscura, ya que sólo se indica su carácter general, pero nada de su contenido. Una posición bastante común en círculos críticos mantiene que esta carta no se ha extraviado, sino que ha sido preservada en su totalidad o en parte en 2 Corintios 10—13. El camino hacia esta posición ha sido preparado por la observación de que estos capítulos finales parecen estar fuera de lugar ya que están llenos de críticas e invectivas, mientras que los capítulos de apertura se caracterizan por la gratitud causada por las relaciones retauradas y por su afecto a los corintios. Este paso de calor a censura es considerado como un enfoque sicológico erróneo, error en el que Pablo no hubiera caído, puesto que al hacerlo él se hubiera estado arriesgando a destruir toda la buena voluntad que había creado en la porción anterior.[5]

La más completa exposición de esta punto de vista aparece en el libro de J. H. Kennedy.[6] Los puntos más destacados son los siguientes: ni 2 Corintios 1—9 ni 10—13 deben ser considerados como una carta completa.

-"Puede encontrarse un informe más completo en el articulo de A. Plummer en *ICC,* sobre 2 Corintios, p. xxx.

[6]*The Second and Third Epistle of Si. Paul lo the Cormthians,* (1900).

Más bien, 1—9 es el comienzo de una carta y 10—13 es el fin de otra. Es en 10—13 que debemos encontrar la carta severa, aunque no esté totalmente preservada allí.

Este punto de vista no está libre de objeción. Por una parte, suponer algo así implica acusar a los corintios de gran descuido al mezclar las cartas del apóstol, o si no de una acción deliberada que nada lograría. Uno podría comprender la destrucción de una epístola poco laudatoria mucho más fácilmente que su preservación en una posición equivocada. La tradición del manuscrito apoya de modo unánime la integridad de 2 Corintios. Más serio todavía es el hecho de que los capítulos 10—13 guardan silencio respecto al individuo que había causado a Pablo tanta vergüenza y dolor, y contra el cual él había demandado que la congregación tomase acción disciplinaria. A este individuo se hace alusión en la primera parte de 2 Corintios, en la que el apóstol expresa gratitud por la obediencia de la iglesia y solicita una atemperación del castigo (2:5ss; 7:11). Kennedy ha tratado de contestar a esta objeción suponiendo que el ofensor ha sido mencionado en la parte de la carta severa que no ha sido preservada en los capítulos 10—13. Debido a la naturaleza del caso, esto es sólo una posibilidad que no se puede verificar.

Aun mayor incertidumbre es arrojada sobre esta teoría cuando los capítulos 10—13 son cotejados cuidadosamente con las breves observaciones de Pablo respecto a la naturaleza de la carta severa, especialmente '.a. afirmación de que fue compuesta con lágrimas (2 Co. 2:4). Como hace notar Alan Mezies con referencia a los capítulos 10—13, "Se trata de una oieza de combate, en la cual cada golpe sigue demasiado rápidamente al anterior como para dejar lugar a lágrimas; los mismos están llenos de un -entido de poder; sea cual fuere la situación que el apóstol imagina para ^i mismo, él saldrá de la misma con el éxito más completo. Es cierto que no fue con un ánimo de humillación o de angustia mental—de ningún modo en clave menor—que él escribió estos capítulos".[7] Además, el lec-.or puede detectar en estos capítulos lo que R. V. G. Tasker ha llamado aptamente "una vena jovial" que difícilmente cuadra con la atmósfera ¿e la carta dolorosa.[8]

Con todo, uno todavía puede sentir que hay considerable fuerza en el argumento de Plummer de que el enfoque sicológico es erróneo si se permite que los capítulos 10—13 permanezcan en su presente posición como rarte íntegra de 2 Corintios. Esto, sin embargo, se atempera algo si se "ota que la epístola tiene tres secciones bien definidas, y que el ánimo de .ada una refleja la perspectiva del apóstol en las sucesivas fases de su re-ación con la iglesia. Con esto queremos decir que los capítulos 1—7 -.irán hacia atrás y reflejan la extrema ansiedad de Pablo y el alivio que r llegó mediante el buen informe de Tito; los capítulos 8 y 9 reflejan la

~e *Second Epistle to the Corinthians,* p. XIX.

-e *Second Epistle of Paul to the Corinthians,* TBC, p. 32.

presente posición del apóstol en Macedonia, con la satisfacción que él siente al ver la generosidad de las iglesias de aquella zona y su renovada confianza en lo que los corintios harán para cumplir sus obligaciones para con el fondo para ayudar a las iglesias de Jerusalén; los capítulos 10—13 reflejan un aspecto del informe de Tito que no ha sido tratado en la primera sección, a saber, de que todavía existe cierta oposición en Co-rinto que el apóstol debe enfrentar al llegar allí. En esta parte él da aviso de que se ocupará del asunto de un modo sumarísimo. La naturaleza de esta oposición será examinada en un punto posterior de este libro. Es desafortunado que las discusiones respecto a los capítulos 10—13 tantas veces tratan de lo cortante del lenguaje, sin mantener en mente el profundo deseo del apóstol de expresar su amor hacia la iglesia (11:11; 12:14-15,19). Ambos factores están presentes y se les debe dar su debido peso. No todo es abuso lesivo.

Respecto a lo que pueda haber sucedido con la carta dolorosa, si es que la misma no está preservada en 2 Corintios, la sugerencia de Dibelius es tan buena como cualquiera: una vez que Pablo y la iglesia se reconciliaron, este documento puede haber sido destruido por consentimiento mutuo.[9]

PRIMERA CORINTIOS

A UTENTICIDAD

La atestiguación a favor de esta epístola es más antigua que para cualquiera de las otras cartas de Pablo. Allá por al año 95 d.C. Clemente de Roma escribió a los corintios en nombre de la iglesia de Roma, y citó esta epístola en razón de haber sido ocasionada por la existencia de un espíritu de facciones en Corinto, condición que todavía persistía cuando Clemente escribió, y a la que él hace referencia. "Tomad la epístola del bendito Pablo el apóstol. ¿Qué es lo primero que él os escribió al principio de su predicación? Con verdadera inspiración os exhortó respecto a sí mismo, a Cefas y a Apolos, porque ya en aquel tiempo vosotros os habíais transformado en partisanos".'" El lenguaje de Clemente puede servir para explicar la posición que se le acordó a esta epístola, a la cabeza de las cartas de Pablo, en el Canon de Muratori. No hay sombra de duda respecto a la recepción de esta carta por parte de la iglesia antigua, como prácticamente no la hay en el caso de la iglesia moderna.

[9]*A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature,* p. 154. *i°First Ciernen/,* xlvii

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

Las consideraciones iniciales se ocupan de las divisiones que amenazan la armonía de la iglesia (1:10—4:21). Al pasar a asuntos de disciplina (5:1—6:20), el apóstol ve que es necesario no sólo dar instrucción, sino también reprender el espíritu de orgullosa autosuficiencia que abundaba. Un caso de incesto ocupa en primer lugar su atención, seguido por un problema de pleitos entre creyentes que se llevaban ante magistrados paganos, y luego por la enseñan/a de la santidad del cuerpo. Esta última prepara el camino para ciertos consejos más específicos respecto al matrimonio y al celibato (7:1-40). La discusión a favor y en contra de comer alimentos ofrecidos a los ídolos es hecha más vital y elevada por la introducción de principios de largo alcance, los que son ilustrados a partir de la práctica del apóstol mismo, incluyéndose los derechos individuales del cristiano, la preocupación por el hermano, y la más inclusiva consideración de la gloria final de Dios (8:1—11:1). A éste le siguen asuntos que tienen que ver con el culto público, entre ellos el decoro de las mujeres y la práctica correcta de la Santa Cena (11:2-34), tras lo cual viene una larga sección respecto a dones espirituales y su ejercicio, con un elogio al amor colocado como una gema en el centro mismo de esta sección (12—14). La epístola se eleva hacia su climax en el capítulo de la resurrección (15), después de lo cual va decreciendo hacia admoniciones varias, mención de planes personales, y saludos (16).

La mayoría, si no la totalidad, de estos asuntos reflejan el trasfondo pagano-griego de los corintios. El amor por la sabiduría y por la filosofía humana son la base de las facciones y afectan su punto de vista respecto a la resurrección. Este apego por la sabiduría humana demuestra ser enemigo de la sabiduría divina que se centra en la cruz. También el amor por el discurso, en especial por el de tipo persuasivo, demuestra tener relación con las facciones, y puede servir para explicar en parte la prominencia que se acuerda al don de lenguas. El espíritu griego, frivolo y superficial, se refleja en la actitud general de la iglesia hacia la moralidad y también en la observancia desordenada de la fiesta del amor relacionada con '.*a*. Santa Cena. La libertad individual se afirmaba haciendo uso del derecho a la comida ofrecida a los ídolos, pero con una tendencia a pasar por alto el efecto que tal tipo de indulgencia tenía sobre las más tiernas conciencias de aquellos que se ofendían ante dicha práctica. Esta misma in-Mstencia respecto a la libertad, sin una percepción de la línea que separa el mundo de la iglesia, se expresaba en el lema "todas las cosas me son licitas" (6:12; 10:23). Esto obligó a Pablo a ocuparse más de temas éticos de lo que él acostumbraba hacer en su correspondencia con las iglesias.

LAS DIVISIONES EN LA IGLESIA

No se presenta ningún problema especial respecto a Pablo y a Apolos; ambos habían servido como ministros en Corinto y habían obtenido admiradores. Pablo incluye a Apolos en su exposición de lo que el ministro cristiano debería ser (3:5-6; 4:6). Es difícil imaginai que hubiese ignorado a Pedro en tal exposición si este último hubiese servido en la ciudad. Lo probable es que otra gente de la iglesia, o aquellos que vinieron desde afuera, introdujeran el nombre de Pedro, debido a su prominencia como reconocido lider de la iglesia palestina de los primeros días. El uso de su nombre arameo, Cefas (1:12), en lugar de Pedro, apunta en tal dirección. Es el grupo de Cristo el que ocasiona una verdadera dificultad, puesto que nada se dice del mismo que dé alguna pista para una identificación positiva. Baur, debido a su teoría del conflicto entre los elementos particularistas y universalistas presentes en la iglesia primitiva, identificaba al grupo de Cristo con el partido de Pedro y vinculaba al grupo de Apolos con aquellos que apoyaban a Pablo. Algunos expertos piensan que el partido de Cristo era responsable por el énfasis en la libertad ilimitada, énfasis que Pablo buscó juiciosamente combatir, pero sin negar la verdadera libertad que los creyentes tienen en Cristo. Schlatter opina que las premisas de este grupo dependían de ideas tomadas de las enseñanzas juaninas, que eran utilizadas sin aceptar otros elementos de Juan que hubieran servido de limitación."

Johannes Munck aborda este problema de un modo inusual al negar que hubieran facciones. El observa con perspicacia que la amenaza de alionara (1:10) es algo que pertenece más bien al futuro, y que puede esperarse que se desarrolle sólo si las presentes dificultades se profundizan e intensifican. 12 Entretanto, es una lucha interna, no la división en el sentido pleno, lo que está afligiendo a la iglesia (1:11). Munck hace notar también que a estos grupos no se los vuelve a mencionar luego de los primeros cuatro capítulos, lo que sería extraño si es que fueran decisivos para la vida de la congregación local y para el cristianismo primitivo.

El modo en que Pablo trata la situación indica más bien que la verdadera queja contra los grupos es que éstos son producto del amor griego por la sabiduría, aplicado al evangelio, y de un amor por la filosofía, que es ahora aplicado a Pablo y a otros, a quienes se consideran como sofistas que tratan de ganar un grupo de admiradores que los rodee. Al jactarse de sus líderes con los que se identifican, los corintios están realmente ufanándose de sí mismos. Todo esto es ajeno al evangelio y al espíritu de hombres como Pablo y Apolos, que no son más que servidores.

Hay al menos una cosa que parece quedar en claro, que la discusión que aparece en 1 Corintios no presta apoyo a la idea de que hubiera pro-

"The *Church in the New Testament Period,* pp. 186-187.

[12]*Paulus und die Heilsgeschichte,* pp. 127ss.

paganda judaizante promovida por el grupo de Cefas o por aquellos que se consideraban estar en la línea de Cristo de algún modo especial.

La palabra "ley" ocurre solamente 9 veces (y está totalmente ausente de 2 Corintios), en tanto que aparece 32 veces en Calatas y 72 veces en Romanos, y en ningún caso en un contexto que sugiera una polémica contra a falsas enseñanzas (15:56 probablemente no sea una excepción). El verbo "circuncidar" aparece solamente 2 veces, y el sustantivo una. Estas menciones aparecen en un pasaje que trata el principio de permanecer dentro del propio llamado, de modo que no tienen un carácter particularmente teológico sino más bien práctico. Nada se dice respecto a la justificación por la fe contra las obras de la ley.

CARA CTERISTICA S

El énfasis que se destaca por sobre todos los demás recae sobre la unidad de la iglesia local como cuerpo de Cristo, y se manifiesta no sólo en lo que tiene que ver con la discusión respecto a los grupos, sino también en relación con la Santa Cena y con los dones espirituales. Uno de sus corolarios es la santidad de la iglesia como parte de Cristo, y también su aplicación a la vida individual.

Las palabras que se hacen notar son aquellas que se refieren a conocer, a juzgar o discernir, espíritu y espiritual, sabiduría, mundo, iglesia, autoridad, amor, santo y santificar.

Hay ciertos énfasis que pasan de un modo notable de 1 y 2 Corintios, tales como la naturaleza del evangelio y del apostolado, la oposición satánica a la obra del Señor, y la necesidad de disciplina y juicio para traer salud espiritual a la iglesia como comunidad.

Detrás de cada punto que se trata está el vínculo de la tierna preocupación de un padre espiritual por sus hijos (4:14-15). Estos eran hijos difíciles, razón por la cual causaban profunda preocupación, pero el amor nunca falló. Una de las indicaciones del enfoque directo y personal del apóstol es el hecho de que el pronombre "vosotros" ocurre 146 veces.

LUGAR Y FECHA DE COMPOSICIÓN

Los capítulos finales dejan ver que Pablo todavía se encuentra en Efeso en medio de una labor muy ardua. Como fecha de redacción se puede fijar el año 55 o posiblemente el 56. No se dan indicaciones ciertas del portador. Algunos lo han identificado con Tito, pero los tres hermanos mencionados en 16:17 pueden haber hecho este servicio.

SEGUNDA CORINTIOS

A UTENTICIDAD

Las informaciones que nos llegan a través de los antiguos escritores de la iglesia son menos que para 1 Corintios. Es un poco sorprendente que Clemente de Roma no tenga nada que decir respecto a una segunda epístola, ya que parte de su material le podría haber sido útil en su propia carta.[13] Basándose en esta circunstancia, Goodspeed llega a la conclusión de que 2 Corintios no figuraba en la primera colección de escritos paulinos. [14]E1 canon de Muratori afirma que Pablo escribió dos veces a los corintios, e Ireneo, que pertenece al mismo período, cita la carta más de una vez, atribuyéndola a Pablo.

No puede haber dudas respecto a su escritor si se hace una comparación con 1 Corintios, que tiene una aceptación tan excelente, ya que es evidente que es el mismo apóstol que se ocupa de la misma gente, que todavía necesita corrección y apoyo en una medida poco habitual.

LECTORES

Todos los santos que están en Acaya se hallan incluidos junto con aquellos en Corinto. Esto puede deberse a que se esperaba que gente que no era de la ciudad contribuyese al fondo del que se habla en los capítulos 8—9 (cf. 9:2; 11:10), o puede explicarse sobre la base de la ansiedad que Pablo sintió por la causa cristiana en zonas circundantes, la que podía verse afectada por las dificultades en Corinto que él está tratando de resolver en esta epístola.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

El apóstol comienza expresando su gratitud por la consolación de Dios. Había tenido necesidad de ella, ya que a más de su propio peligro y de un encuentro cara a cara con la muerte (probablemente en Efeso), había sufrido gran ansiedad espiritual respecto a la situación existente en Corinto. Dios le libró de la primera aflicción y le trajo alivio de la otra por medio de las buenas noticias que Tito le transmitió cuando ambos se encontraron en Macedonia. El principal ofensor de Pablo ya había sido castigado. Estos asuntos—la llegada de Tito y las noticias sobre el ofensor—que figuran casi juntas en los primeros dos capítulos, reaparecen en 7:5-15. El material que está entre estas dos secciones es una especie de digresión respecto al ministerio cristiano, notablemente el de Pablo mismo, que enfatiza a la vez la gloria del llamado y los sufrimientos que éste implica.

[13]Véase J. H. Kennedy, *op. cit.,* pp. 143ff.

^*The Forma/ion of the New Testament*, pp. 30-31.

Parte de la misión de Tito había sido la de azuzar a los corintios a mayores esfuerzos para reunir una respetable contribución para los empobrecidos santos que moraban en Jerusalén (8:6). Para apurar este proyecto, el apóstol escribió los capítulos 8—9, en los que combina el incentivo humano de igualar la generosidad de los macedonios con el supremo ejemplo de Cristo (8:9).

En la porción final se encuentra un fuerte contraste entre el ministerio del apóstol, tanto en su espíritu como en sus logros, y el ministerio de ciertos hombres que son acusados de ser falsos apóstoles (11:13). La identificación de estos hombres y de sus actividades en Corinto ha demostrado ser difícil. Algunos peritos han supuesto que se trata de maestros judaizantes de más o menos la misma laya de aquellos que infestaron Galicia. Es cierto que en un pasaje Pablo menciona la introducción de otro Jesús y de un evangelio diferente (11:4), pero vista la ausencia de una refutación de parte suya es difícil concebir que él tenga en mente una fuerte desviación doctrinal. No cabe duda de que en su carácter y en su modo de actuar ellos estaban tergiversando al Señor Jesús y a su mensaje. Aunque pueden ser llamados siervos de Cristo de un modo nominal (11:23), en un sentido más exacto son emisarios de Satán (11:13-15). Bien pudiera ser que se tratase de judaizantes, pero que estaban guardando sus municiones hasta haberse establecido firmemente en la iglesia. El ataque al apostolado de Pablo recuerda las tácticas empleadas en Galacia. Es evidente que estos intrusos eran hebreos (11:22) y que mostraban un desprecio por Pablo que era vergonzoso, burlándose de su presencia física (10:10), echando dudas sobre su apostolado (11:5; 12:11-12), y utilizando precisamente aquello que acentuaba su espíritu humilde y sacrificado—su rechazo de sostén financiero—como prueba incontrastable de que él se daba cuenta de que no tenía derecho a su cargo (11:7-11). Es también bastante evidente que estos hombres habían copado la situación en Corinto, y que estaban demandando sostén y dándose aires (11:20). No cabe duda de que Pablo sintió el aguijón de esta situación muy agudamente, y que no trató de esconder su indignación, atacando a estos "super" apóstoles (12:11) por sus tácticas. Pero él tenía un punto de verdadero peso, que corre a través de todo el análisis del ministerio, algo de que carecen estos recién llegados, pero que ha sido una marca de su propio servicio cristiano a través de los años—el haber sufrido por Cristo. Es este elemento el que él ilumina cuando se fuerza a sí mismo a jactarse un poco a fines de cerrar las bocas de los engañadores (ll:23ss; 12:9-10). Ellos no pueden comenzar a igualar su trayectoria en algo que debería caracterizar a todos los siervos de Cristo (cf. 1 Co. 4:9-13).

Sería erróneo, sin embargo, pensar que los falsos apóstoles son la preocupación principal de Pablo en estos últimos cuatro capítulos. Munck probablemente tiene razón cuando opina que estos visitantes juegan sólo un pequeño papel en el drama corintio, y que la queja mayor del apóstol

es contra la iglesia misma por permitir que estos hombres la arrastren. ¿Han sacado tan poco provecho los conversos de su mensaje y de su ejemplo que no pueden detectar un ministerio falso cuando éste aparece? Si estos extraños llegaron justo en el momento en que la iglesia había sido restaurada a una relación correcta con Pablo, la molestia del apóstol puede entenderse todavía mejor.[15] Es más fácil, si se supone esto, explicar por qué Pablo concentra su ataque contra ellos en la parte final de la epístola, tras haberse ocupado del arrepentimiento y de la restauración de la iglesia en su totalidad.

CARA CTERISTICAS

(1) No cabe duda de que esta es la más personal de las cartas de Pablo. Si bien a veces su pensamiento es difícil de trazar a través de sus páginas, lo que su corazón revela puede ser captado sin dificultad. Tal vez éste sea el mayor valor de su epístola.[16] En cierto sentido es más pastoral que las cartas que habitualmente van bajo ese rubro. El apóstol apenas puede controlar sus deseos impacientes de moverse hacia regiones que están más allá y predicar el evangelio (10:16), pero con nobleza rehuza partir hasta que la crisis de Corinto quede resuelta totalmente. Roma y el occidente tendrán que esperar. El no puede evitar su responsabilidad pastoral.

(2) Debilidad, pena, peligro, tribulación, consolación, jactancia, verdad, ministerio, gloria—estos son algunos de los términos que se destacan y que sirven para hilvanar pensamientos. Los mismos subrayan el hecho de que esta epístola es menos doctrinal que Calatas y Romanos, y aun que 1 Corintios. Las pocas secciones doctrinales (por ejemplo, los capítulos 3 y 5) son introducidos debido a su relación con la tarea y privilegio del ministerio.

FECHA Y L UGA R DE REDA CCION

Hay todo tipo de razones que llevan a creer que Pablo no perdió tiempo tras su reunión con Tito para comunicarse con la iglesia. La fecha aproximada es el año 55 ó posiblemente el 56, pocos meses después de 1 Corintios; Macedonia (¿Filipos?) es el lugar de redacción.

ESTUDIOS RECIENTES

El carácter alusivo de la correspondencia corintia, que a veces deja al lector en duda respecto al significado de lo que el apóstol quiere decir, aunque aporta evidencia de primera agua respecto a lo genuino de las cartas (visto que un falsificador no dejaría tantos puntos sueltos), ha llevado a formular varias teorías respecto a la composición de las

[15]Munck, *op. cit., p.* 185.
[16]Tasker, *op. cit.,* p. 9.

epístolas y a la naturaleza de las relaciones de Pablo para con la iglesia de Corinto. Tales investigaciones se siguen haciendo.

Composición de las cartas. Si bien la integridad de 1 Corintios es sostenida en términos generales, hay ciertos problemas tales corno las diversas actitudes manifestadas por Pablo en los capitules 8 v 10 respecto a comer alimentos ofrecidos a los ídolos, y la abrupta introducción de una sección en el capítulo 9 que se ocupa de su apostolado. Sin embargo, se pueden ofrecer razonables explicaciones para estos y otros fenómenos. Pablo no siempre es un escritor ordenado. Luego de examinar dos esfuerzos diferentes por reconstruir los movimientos y las cartas de Pablo, C. K. Ba-rrett hace el siguiente comentario, "El hecho de que cada una de las reconstrucciones tenga su lógica llega a ser un argumento en contra de ambas, ya que las dos no pueden ser correctas, y el buen sentido que una de ellas tiene, y posiblemente el buen sentido que ambas tienen, deben adjudicarse al estudioso que hace la reconstrucción".[17] J. C. Hurd, hijo, aporta un bien elaborado rechazo de las teorías que tratan de dividir a 1 Corintios.[18]

La integridad de 2 Corintios es generalmente reconocida como un problema más difícil, que nace del lenguaje severo que Pablo utiliza en los capítulos 10—13, luego de haber expresado satisfacción en los primeros tramos de la carta por las relaciones restauradas. Günter Bornkamm ha vuelto a afirmar el punto de vista de que estos capítulos son parte de la carta dolorosa escrita entre 1 y 2 Corintios, insistiendo en que la diferencia en tono entre estos capítulos y 2:14—7:4 se debe a que los capítulos anteriores fueron escritos en un momento previo al del éxito de los falsos apóstoles que sirve de trasfondo a los capítulos 10—13. Lo que todavía requiere una explicación es el extraño hecho de que un editor permitiese la violenta inconsistencia que se produce al colocar 10—13 en la parte final cuando, de hecho, este material había sido escrito con anterioridad a 2:14—7:4. Bornkamm busca justificar esto observando que era una regla del período de la iglesia primitiva el colocar advertencias en contra de los falsos maestros al fin del documento (p. ej. 2 Pedro, las Pastorales, Hch. 20:19ss). Finalmente, la falta de un testimonio patrístico previo a Marción a favor de 2 Corintios sugiere que los diversos fragmentos que la componían no habían sido aún unificados durante el período apostólico.[19]

Todavía es posible encontrar quienes defiendan la integridad de 2 Corintios. Descontento con los argumentos a favor de separar los capítulos 10—13 del resto de la carta, W. H. Bates encuentra testimonio de un considerable antagonismo entre Pablo y la iglesia en los capítulos preceden-

[17] *The First Epistle to the Corinthians* p. 14.
[18] *The Origin of I Corinthians,* pp. 43-47, 114-142.
[19] "Trie History of the Origin of the So-called Second Letter to the Corinthians," *NTS* (abril 1962), 258-264.

tes, de modo que las dos secciones no son totalmente disímiles. El sostiene que así como los últimos dos capítulos de Calatas refuerzan los capítulos anteriores de esa epístola por medio de un lenguaje más fuerte, la sección final de 2 Corintios hace lo mismo.[20]

Del mismo modo, A.M. G. Stehenson encuentra evidencia tanto en los capítulos 1-9 como en los capítulos 10 al 13 del descontento de Pablo con la situación de la iglesia (p. ej. 2:17). El también hace notar la dificultad de que en 12:18 Pablo habla acerca de una visita previa de Tito a Corinto. Esto significa que los capítulos 10—13 no pueden constituir la carta severa, dado que la primera visita de Tito a la ciudad fue en ocasión del envío de esa misma carta.[21]

La relación de Pablo con la iglesia de Corinto. Aquí la preocupación es la de poder llegar a una comprensión del estado de la comunidad cristiana después de la partida de Pablo de la ciudad, en especial en lo que tiene que ver con las influencias internas y externas de la iglesia que causaron la reacción del apóstol.

De considerable importancia es la existencia de facciones en la iglesia. Como ya se notó, Munck ha restado importancia a esto, pero C. W. Manson[22] llegó a opinar que la influencia de Pedro fue crucial para el crecimiento del sentimiento antipaulino que había en la iglesia, no necesariamente porque Pedro apareciera personalmente allí, sino porque representantes de la congregación de Jerusalén vinieron a cuestionar la obra del apóstol a los gentiles. El estima que la persona no nombrada que trató de edificar sobre el fundamento de Pablo (1 Co. 3:10-17) es Pedro. Manson nota que cuando Pablo defiende su apostolado, menciona a Pedro y lo distingue del resto de los apóstoles de Jerusalén para hacer una mención especial de él, como si quisiera insistir en su igualdad con él (9:5). Tal vez el extenso tratamiento que Pablo hace del problema de los alimentos ofrecidos a los ídolos, sin hacer mención de lo que el concilio de Jerusalén había determinado con respecto al asunto, puede ser considerado como un gesto deliberado de desprecio hacia los agitadores que estaban diciéndoles a los corintios que Jerusalén ya había decidido este asunto con la ayuda de los consejos de Pedro (Hch. 15). Manson piensa que la correspondencia corintia revela que los problemas de Pablo en Corinto se debieron básicamente a que los líderes de Jerusalén pasaron por alto el acuerdo que habían hecho con Pablo, el cual le daba mano libre en la misión a los gentiles (Gá. 2:9).

La conclusión a la que llega Barret concuerda en esencia con Manson: "Si es que existe una relación entre los problemas de 2 Corintios 10—13 y aquellos de 1 Corintios, la misma debe hallarse no, como se supone fre-

[20]"The Integrity of II Corinthians," *NTS*, 12 (oct. 1965), 56-59.
[21]"A Defense of the Integrity of 2 Corinthians," en *The Authorship and Integrity of the New Testament*, Londres: SPCK, p. 94.
[22]*Sluclies in the Gospels and Epistles,* pp. 190-224.

cuentemente, con el grupo de Cristo, sino con el grupo de Cefas".[23]

Las opiniones varían respecto a si el gnosticismo era o no parte del complejo corintio con el cual Pablo tenía que lidiar. Walter Schmithals sostiene que los adversarios del apóstol en la mayoría de las iglesias eran gnósticos.[24] Pero esto implica atribuir demasiado a la correspondencia paulina, El término gnosticismo no puede en sí mismo recibir un contenido muy definido en este período temprano. La afirmación moderada que hace Willy Marxsen es más aceptable que el punto de vista de Schmithals: "Es un asunto todavía discutido si podemos llamar a estos oponentes gnósticos o no. No hay aquí por cierto evidencia de aquella soteriología mitológica especulativa que caracteriza a muchos de los sistemas gnósticos. Pero por otra parte hay fenómenos gnósticos que deben notarse. La autoglorificación de los oponentes indica perfección. El hombre lleno del Espíritu es de apariencia imponente y puede exhibir manifestaciones poderosas—rasgos que están presentes entre los oponentes. No podemos llamarlos gnósticos puros, sino más bien representantes de un sincretismo en el cual elementos cristianos, judíos y gnósticos se hallan combinados. Tal sincretismo—también con otras combinaciones—no era nada fuera de lo habitual para la época.[25]

Una de las obras de John Coolidge Hurd, hijo, es un esfuerzo por entender el tratamiento que Pablo hace de diferentes temas controvertidos en 1 Corintios con la ayuda de la carta "anterior" (1 Co. 5:9-11).[26] Hurd llega a la conclusión de que al responder a preguntas formuladas por la iglesia en comunicaciones escritas, Pablo se muestra calmo y ordenado, y utiliza la persuación. Pero al tratar asuntos de los que él ha sido informado oralmente, pierde la compostura y se apoya en pronunciamientos autoritarios. Es en 1:11—6:11 que esta última conducta emerge. El autor propone estudiar la conducta previa, sin embargo, en su investigación. Llega a la conclusión que las preguntas de la iglesia surgieron de la carta "anterior", de modo tal que la comunicación enviada por la congregación debería ser entendida como una respuesta punto por punto a lo que él había escrito. En esencia, la posición de Hurd es que la iglesia sintió que el consejo del apóstol era confuso, y que estaba en desacuerdo con la enseñanza impartida por él cuando estuvo entre ellos. ¿Ha cambiado él su opinión? ¿Ha abandonado su firme posición respecto a la libertad cristiana? Hurd piensa que la situación se hace comprensible si la carta "anterior" contenía consejos de una naturaleza un poco diferente a sus enseñanzas originales, debido al hecho que entretanto él había llegado a un acuerdo con la iglesia de Jerusalén. Este acuerdo requería que él promoviese el acuerdo apostólico (Hch. 15:20), con sus requisitos respecto a

[23] "Christiamty at Corinth," *BJRL,* 46 (marzo 1964), 297.
[24] *Die Gnosis in Korinth,* Gotinga, 1956.
[25] *Introduction ío the New Testament* (1968), pp. 87-88. Véase también R. McL. Wilson, *Gnosis and ¡he New Testament,* pp. 53-55.
[26] *The Origin of I Corinthians* (1965).

la inmoralidad y al alimento ofrecido a los ídolos, a cambio de un reconocimiento completo de su status apostólico y de sus logros entre las iglesias gentiles. El decreto, entonces, había sido citado en la carta "anterior". Es así que 1 Corintios es un tipo de compromiso en que Pablo busca confirmar su enseñanza original, que la iglesia le ha recordado en su carta, y al mismo tiempo colocar reservas en línea con su carta "anterior"

Esta teoría, bastante complicada e ingeniosa, es expuesta hábil y cuidadosamente, pero no carece de debilidad. Por su naturaleza misma no puede ser comprobada, ya que la carta "anterior" no puede obtenerse. Además, la imagen de Pablo llegando a un acuerdo con las autoridades de Jerusalén para fortalecer su propia posición no es totalmente convincente. Y, como Barret indica, hay ciertas dudas respecto a si todos estos acontecimientos que tienen que ver con cambios de parte de Pablo podrían haber tomado lugar en el relativamente corto intervalo que hubo entre su partida de Corinto y la redacción de 1 Corintios.[27]

[27]Op. cit., pp. 7-8.

BIBLIOGRAFÍA

Barrett, C. K., *The First Epistle to the Corinthians, HNTC.* Nueva York: Harper and Row, 1968.

______________, "Christianity at Corinth," *BJRL,* 46 (marzo 1964), 269-297.

Ellicott, C. J., *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's First Epistle to the Corinthians.* Londres: Longmans, 1887.

Godet, F., *Commentary on St. Paul's First Epistle to the Corinthians,* 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1889.

Grosheide, F. W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians, NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

Héring, Jean, *The First Epistle of Paul to the Corinthians.* Londres: Epworth Press, 1962.

______________, *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians.* Londres: Epworth Press, 1962.

Hodge, Charles, *An Exposition ofthe Second Epistle to the Corinthians.* Nueva York: Robert Cárter, 1857.

________________, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians.* Nueva York: Robert Cárter, 1859.

Hughes, P. E., *Paul's Second Epistle to the Corinthians, NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Hurd, John Coolidge, Jr., *The Origin of I Corinthians.* Nueva York: Seabury Press, 1965.

Lietzmann, H., *An die Korinther I & H, HZNT.* Tubinga: Mohr, 1949.
Manson, T. W., *Studies in the Gospels and Epistles.* Manchester Univ. Press, 1962, pp. 190-224. McFadyen, J. E., *The Epistles to the Corinthians.* Londres: Hodder & Stoughton. 1911. ivienzies, Alian, *I he Second Lpistte of the Apostle Paul lo the Curinthians.* Londres; Macmülan. 1912
Morris,Leon, *The Firt Epistole of Paul to the Corinthians,* TBC. Gran Rapids: Eermands, 1958.
Munck, Johannes, *Paul and the Salvation ofMankind.* Richmond: John Knox Press, 1959, pp 135-167. Plummer, Alfred, *A Critical and Exegeíical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, ICC.* Nueva York: Scribner's, 1915. Robertson, A. T., *The Glory of the Ministry.* Nueva York: Fleming H. Revell, 1911.
Robertson, A., and Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians, ICC.* 2ª ed., Nueva York: Scribner's, 1911.
Schlatter, A., *Paulus der Bote Jesu.* Stuttgart: Calwer, 1934. Tasker, R. V. G., *The Second Epistle of Paul to the Corinthians, TBC.* Grand Rapids: Eerdrnans, 1958. Weiss, J., *Der erste Korintherbrief',* Serie Meyer. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
Windisch, H., *Der zweiíe Korintherbrief,* Serie Meyer. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

Capítulo 15

LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS

LA CIUDAD DE ROMA

SEGÚN LOS ANTIGUOS, LA FAMOSA METRÓPOLI FUE FUNDADA EN EL AÑO 753 A.C. En la época de Pablo tenía una población bastante superior al millón de habitantes (una inscripción la coloca por sobre los cuatro millones), la mayoría de los cuales eran esclavos. El éxito de los cesares en el exterior trajo una riqueza fabulosa a este centro del imperio, atestiguada por numerosos e impresionantes edificios. Habitantes de muchos países llenaban sus calles, y con ellos venían sus religiones. Pablo sentía una obligación tanto para con el griego como para con el bárbaro, y no tenía dudas de que el evangelio que predicaba tenía un poder para salvar al hombre del pecado, poder que estaba tristemente ausente en los sistemas de pensamiento humano contemporáneos (Ro. 1:14,16). El estaba dispuesto a esperar el momento propicio para desafiar a la gran metrópoli en nombre de Cristo, a saber, cuando hubiese probado el valor de su mensaje en el oriente, pero nunca pensó pasarla por alto. Hechos 19:21 da testimonio de su inalterable propósito de visitar la ciudad, que es sustentado también por la propia afirmación del apóstol que aparece en Romanos

15:23. El concibe su obra misionera hasta este punto como apuntando ineludiblemente hacia Roma. Efectuando un gran arco, él ha ido desde Jerusalén hasta Ilírico. La lógica de la geografía apunta inevitablemente hacia la capital.[1]

FUNDACIÓN DE LA IGLESIA

No se sabe casi nada de los comienzos cristianos en Roma. Pero hay alusiones e indicaciones de varias fuentes que favorecen la conclusión de que la fe se había establecido y propagado allí años antes de que Pablo escribiese. La interpretación más natural que se puede atribuir a sus palabras es que la iglesia ya existía desde hacía un tiempo considerable (1:13; 15:23). Toda la cristiandad ha oído hablar de la fe de los creyentes romanos (1:18). Cuando el emperador Claudio expulsó a los judíos de Roma a mediados del siglo, es muy probable que alguna de esta gente era ya creyente en Cristo.

Suetonio afirma que la razón de la orden de la expulsión estaba en el constante tumulto causado a instigación de Cresto *(impulsare Chrestó).*[2] Por lo general se presume, y no sin razón, que Cresto debe ser entendido como Cristo (estas vocales se confunden también en otros lugares). Hay quienes han opinado que esto bien puede ser una referencia al Cristo, pero por cierto no a Jesús como Cristo.[3] Pero es poco probable que una controversia abstracta sobre el Mesías pudiese agitar tanto a la población judía como para ocasionar una orden de deportación. Es más probable que era la proclamación de Jesús como Cristo lo que inflamó a los judíos allí presentes, como lo había hecho en otras partes. Aunque no se puede afirmar dogmáticamente que Aquila y Priscila eran cristianos al llegar a Corinto, el silencio de Lucas respecto a su conversión en este último lugar favorece la opinión de que ellos eran ya creyentes cuando llegaron (Hch. 18:2,3). Si es así, esto es un argumento a favor de la existencia de una comunidad de cristianos en Roma antes de mediados del siglo.

Es de conocimiento común que los cristianos eran lo suficientemente numerosos en la época de Nerón como para ser descritos por Tácito como una gran multitud *(multitudo ingens), y* su referencia abarca solamente a aquellos que habían sido condenados y que perdieron sus vidas.[4] Esto era en el año 64 d.C., después del incendio de Roma.

El origen del testimonio cristiano en Roma es un enigma. Los creyentes convertidos en el día de Pentecostés constituyen una posibilidad, ya que algunos visitantes de Roma estuvieron presentes (Hch. 2:10), pero

'Pablo probablemente pensaba en términos de "hasta Ilirico" en vez de ir a ella, lo que implicaría ir más hacia el norte que hacia el oeste. Véase a Sanday y Headlam sobre Romanos 15:19 *(ICC).* [2]*ClaudioX\V.*

'Véase en análisis que hace K. Lake en *The Earlier Epistles of Si. Paul,* p. 375. MnofesXV. 44.

sólo se trata de una posibilidad. Lucas, que describe la llegada del evangelio a Antioquía como un movimiento espontáneo dirigido por laicos, nada dice respecto a un movimiento tal desde Jerusalén a Roma. Si se tiene en cuenta la constante comunicación entre Antioquia y Roma, el evangelio puede muy bien haber ido hacia el occidente partiendo de este importante centro mercantil..

Que Pedro haya tenido algo que ver con la fundación de la iglesia en Roma es muy poco probable. El libro de Hechos da testimonio de su presencia más o menos continua en Palestina hasta después del concilio apostólico (cf. Gá. 2:1-10), y Pablo menciona pocos años más tarde que Pedro se halla ocupado en la obra misionera, presumiblemente viajando de aqui para allá en el oriente (1 Co. 9:5). El hecho de que Pablo no incluye un saludo para él al escribir Romanos demuestra que Pedro no estaba allí en esa fecha, y no hay nada en la epístola que indique que tuviese algo que ver con el establecimiento de la iglesia. Pablo difícilmente hubiese escrito a los romanos que su política era la de no construir sobre los fundamentos de otros (15:20) si Pedro hubiese fundado esta iglesia. A partir de 1 Pedro 5:13 se puede llegar a la conclusión de que Pedro estuvo en Roma en los años 60, pero es demasiado tarde como para adjudicarle participación en la etapa inicial de la obra.

El testimonio de Clemente de Roma menciona la muerte por martirio de Pedro y de Pablo[5], y aparentemente los sitúa en Roma ("entre nosotros")[6]. Visto que el trasfondo de lo que Clemente dice es el desastroso efecto de la envidia y de la lucha, es muy posible que—como piensa Cullmann—la oposición mencionada por Pablo en Filipenses 1 se hizo más violenta, y que cuando Pedro llegó para tratar de pacificar al elemento judeo-cristiano no tuvo éxito, de modo tal que al final los dos líderes murieron debido a que fueron virtualmente traicionados por supuestos cristianos que no estaban de acuerdo con su posición.[7]

De nada sirve apoyarse en el testimonio de Ireneo, quien une los nombres de Pedro y Pablo en la predicación del evangelio y en la fundación de la iglesia en Roma.[8] El no puede referirse a la fundación de la iglesia en un sentido estricto, ya que es obvio que Pablo no reclama a los romanos como conversos suyos, de modo que es posible que Ireneo esté pensando que el ministerio de Pedro en Roma fue como el de Pablo, a saber, de ayuda para establecer más firmemente una obra que, en realidad, tuvo un origen en un período previo.

El testimonio de Ambrosiastro (siglo IV) es el más útil en lo que se refiere a referencias patrísticas. "Está establecido que habia judíos que vivian en Roma en la época de los apóstoles, y que estos judios que creye-

* *Primera demente,* V.
•**lhid.,* VI.
Peter, Disciple—Apostle—Martyr, p. 107.
^Contra las herejías, 111, 1.1.

ron (en Cristo) pasaron a los romanos la tradición de que ellos debían profesar a Cristo pero guardar la ley. … No se debe condenar a los romanos, sino alabar su fe; ya que sin ver ninguna de las señales o milagros y sin ver a ninguno de los apóstoles, aceptaron sin embargo la fe en Cristo, si bien de acuerdo al rito judío". Aunque este testimonio no es tan antiguo como alguno de los otros, parece retrotraerse a una tradición genuina, ya que no trata de apoyarse en Pedro ni en el uso de milagros. Que una iglesia no requería una fundación apostólica es evidente en el caso de la Antioquia en Siria.

LA COMPOSICIÓN DE LA IGLESIA

Lo dicho por Ambrosiastro da testimonio de la creencia de que al principio los judíos formaban el núcleo de la iglesia, pero que un considerable grupo de gentiles, quizás mayor en número (son ellos los llamados romanos), bien pronto se transformó en un elemento importante de la misma.

Se puede cuestionar, a priori, que Pablo escribiera a una congregación que fuese mayormente judía, visto su definida esfera de labor entre los gentiles (Gá. 2:9). Su referencia a sí mismo como apóstol de los gentiles (11:13), es de más fácil comprensión si sus lectores no son judíos, al menos en su mayoría (cf. 1:5; 15:16, 18). El lenguaje de la introducción, en el que los lectores son llamados gentiles, es particularmente fuerte (1:5,6,13). Al referirse a Israel (9:3), el apóstol los llama "mis" hermanos y "mis" parientes (no *nuestros).*

Hay quienes han argumentado a favor de lectores judíos sobre la base del amplio uso del Antiguo Testamento, pero esto no es, claramente, nada decisivo si se tiene en cuenta una situación similar en Calatas, que fue escrita a los gentiles. Por la misma razón, el amplio lugar que se le da a la ley mosaica no puede utilizarse para determinar que los lectores eran judíos. Abraham es llamado "nuestro padre" (4:1), pero esto pierde la mayor parte de su fuerza por la referencia de Pablo a Israel como "nuestros padres" en otra epístola a los gentiles (1 Co. 10:1). Es cierto que los capítulos 9— 11 no tienen paralelo en lo completo de su tratamiento del asunto judío, pero es precario razonar a partir de esto que solamente los judíos se preocupaban grandemente de tales asuntos. Uno puede argumentar que aquí Pablo está tratando de dar a los lectores gentiles un mayor aprecio por el origen judío del evangelio y por el lugar que esta nación ocupa en el propósito de Dios.[9] Se podría mencionar, con relación a

[9]J. H. Ropes, tras notar lo decisivo del carácter de la respuesta del apóstol contra la amenaza judaizante en Galacia, hace la siguente observación: "Lo que Pablo temia en las difíciles situaciones que se presentaron sucesivamente en Tesalónica, Corinto y demás sitios, no era *demasiado* judaismo, sino más bien que los cristianos retuviesen demasiado *poco* de la sana teología y moral sobre la cual se asentaba el cristianismo". *(Studies in Early Christianily,* S. J. Case, ed., p. 365).

esto, la línea de pensamiento que aparece en 15:27, en la que Pablo defiende el fondo para la iglesia de Jerusalén en base a que es justo que los gentiles, habiendo recibido parte de la herencia espiritual de sus hermanos judíos, entreguen a éstos algunas de sus bendiciones materiales. Es poca la atención que se le ha prestado al hecho que en 15:19 el apóstol indica que sus viajes misioneros se originaron en Jerusalén en vez de Antioquia. Esto puede ser considerado como un esfuerzo deliberado para inculcar a los lectores gentiles la importancia de la iglesia madre, a la que ellos podrían fácilmente despreciar, aunque más no fuese en razón de la distancia, sin decir nada de la insignificancia política de Jerusalén comparada con Roma.[10]

El edicto de Claudio puede haber cambiado el equilibrio de la iglesia al forzar la partida temporaria de los judíos. Si bien esta proscripción no existía ya cuando Pablo escribió (Nerón era entonces emperador), es posible que algunos judíos cristianos no habían vuelto a la ciudad para esa fecha. Esto podría explicar en parte el predominio de los gentiles en la iglesia.

Los saludos en el capítulo final están dirigidos a tres grupos al menos (16:5,14,15), aparte del saludo general al cuerpo más amplio de creyentes (v. 16), pero hay poco que se pueda aprender de esta circunstancia respecto a la composición gentil/judía de la iglesia. El tamaño de la ciudad puede haber ocasionado el crecimiento de lugares de reunión locales.

AUTENTICIDAD

El libro no carece de apoyo externo, incluyéndose un lugar en el canon de Marción y en el fragmento Muratori. La evidencia interna es especialmente fuerte, ya que el lenguaje, la teología y el espíritu son inequívocamente paulinos. Ciertas coincidencias involuntarias entre Romanos y Hechos deben también notarse: (1) La colecta para los necesitados, que Pablo está a punto de llevar a Jerusalén (15:25,26; cf. Hch. 24:17); (2) el anunciado propósito del apóstol de visitar Roma como asunto de larga data (1:13; 15:23,24; cf. Hch. 19:21); (3) su recelo con respecto a su próxima visita a Jerusalén (15:30-31; cf. Hch. 20:22,23).

Si bien la Escuela Holandesa, hacia fines del siglo pasado, apoyándose mayormente en el negativismo de Bruno Bauer, negó que esta y otras cartas paulinas realmente perteneciesen a Pablo, su posición hoy apenas tiene valor como antigüedad."

[1] "Otros argumentos a favor de una membresia prominentemente judia, tales como la prioridad del judío (1:16; 2:9,10), la preocupación demostrada por combatir el antinomianismo (6:1 Iss), y la suposición de que "todas las iglesias de los gentiles" implica un contraste con la iglesia de Roma (16:4) son de suficiente peso como para merecer consideración especial. "Para una refutación de esta posición véase *The Pauline Epislles,* pp. 63-84, de R. D. Shaw, y también la obra de R. J. Knowling, *The Wilness of the Epislles,* pp. 133-243.

FECHA Y LUGAR DE REDACCIÓN

Una clave para fijar la fecha aparece en la observación que Pablo hace respecto a la colecta para las necesidades de los santos pobres (capítulo 15). Si bien es evidente a partir de 1 Corintios 16:1-3 y de 2 Corintios 8—9 que el fondo estaba en aquel momento en proceso de ser recogido, paia vitando ironianos rae redactada ya había sido completado. Pablo está a punto de comenzar su viaje a Jerusalén con los representantes de las iglesias contribuyentes. Es así que Romanos fue escrita después de 2 Corintios. De Hechos 20:3 sabemos que Pablo pasó solamente tres meses en Corinto antes de que un complot de los judíos lo arrojara de la ciudad, requiriendo un cambio de planes, a saber, de un viaje por mar a un viaje por tierra via Macedonia. Consecuentemente, Romanos debe haber sido escrita sólo unos meses después de 2 Corintios, posiblemente en el año 57 (o a fines del 56), y presumiblemente desde Corinto, ya que Pablo recomienda a Febe, de la ciudad cercana de Cencrea, que según parece estaba lista para partir a Roma y que presumiblemente llegó a ser la portadora de la carta. Dado que Gayo (16:23) posiblemente sea la misma persona que el Gayo de 1 Corintios 1:14, esto tiende a fortalecer el caso a favor de Corinto como lugar de origen de la carta, como lo hace la referencia a Erasto, el tesorero de la ciudad (16:23), que es razonablemente identificado con el individuo así llamado y cuya obra es descrita en una inscripción corintia, como se notó previamente.[12]

PROPOSITO

Este punto puede ser convenientemente tratado si se formulan dos preguntas, a saber ¿Por qué fue escrita? ¿Y por qué toma esta forma particular y trae los énfasis que encontramos en ella? La primera pregunta es la de más fácil contestación, ya que la solución aparece en las circunstancias del apóstol. El ha terminado su trabajo en el oriente, incluyendo la solución de sus diferencias con la iglesia corintia. Todo lo que resta hacer es ir a Jerusalén con los fondos que sus iglesias han reunido, luego él quedará libre para viajar al occidente, a Roma y aun más allá. Para la apertura de un nuevo campo sería de inmenso provecho contar con la total cooperación de la importante iglesia en Roma, que podría transformarse para él en el occidente lo que Antioquía había sido en el oriente. Podría argumentarse, es claro, que ya que el tiempo de la partida estaba tan cercano había poco que se podría ganar con escribir. ¿Por qué no darse por satisfecho con una presentación verbal del evangelio una vez que el apóstol llegase a Roma? ¿O por qué no enviar una breve nota con Febe, con la promesa de una comunicación más elaborada a nivel personal? Pu-

[12]Una expresión de la posición de que Romanos puede haber sido escrita en Filipos aparece en un articulo de T. M. Taylos, *JBL*, 67 (1948), pp. 281-295. El se basa sobre la falta de certidumbre de que Romanos 16 tuviese realmente un destino romano.

diera ser que el temor de Pablo respecto a problemas en Jerusalén o durante el camino era más profundo de lo que él se permitía expresar. En tal caso, esta bien desarrollada formulación del mensaje del evangelio como él lo conoció y proclamó podría servir como memorial de su ministerio y como base adecuada para la obra misionera de la iglesia en Roma.

La segunda pregunta, que tiene que ver con la forma y el contenido de la carta, ha sido diversamente contestada según la opinión que uno tenga respecto a cuál haya sido la influencia determinante en su redacción. Hay quienes piensan que la influencia dominante fue la de la situación de la iglesia en Roma, de la cual Pablo estaba al menos moderadamente enterado a través de amigos y compañeros de trabajo. Hay quienes piensan que la propia experiencia de Pablo como misionero y pastor fue la que determinó la carta. La dificultad que uno encuentra al pensar en el primero de estos enfoques es la carencia de materiales en la carta misma que apunten a las condiciones locales imperantes en Roma. Se puede argumentar que la enseñanza respecto a la relación del cristiano con el estado tiene una relevancia especial para Roma, pero no es de ningún modo algo seguro. Pedro pudo escribir en una vena muy similar a iglesias que estaban muy lejos de la capital. Difícilmente se puede esperar que el apóstol se ponga a tratar problemas especiales de Roma, puesto que él no podía reclamar a estos creyentes como hijos espirituales. Concordando con esto, la carta tiene un carácter impersonal que sugiere que el escritor no tiene mentalmente ante sí, al escribir, a hombres y mujeres específicos con sus necesidades particulares.

Es probable que lo más seguro sea llegar a la conclusión de que Romanos es un sumario del mensaje del evangelio según Pablo lo había estado proclamando a numerosos grupos desde su conversión, incluyendo la aplicación práctica de la verdad cristiana a los diferentes aspectos de la vida en la iglesia y en el mundo. Aun así, no se trata de una exposición jompleta de la teología de Pablo, como algunos han dicho, puesto que no tiene ninguna enseñanza formal respecto a la iglesia y muy poco respecto a la escatología.

CARACTERÍSTICAS

(1) La larga introducción, poco habitual en Pablo, es fácilmente explicable, ya que él está escribiendo a una iglesia que no es de su propia plantación. El está haciendo un tanteo, algo así como dándose a conocer en estas primeras líneas.

(2) La conclusión de la carta es también única por contener los nombres de un considerable número de personas a quienes el apóstol saluda personalmente. Este fenómeno requiere una especial consideración posterior.

(3) A pesar de la introducción y de la conclusión, que califican a Romanos para poder llamarla epístola, el cuerpo de la obra no tiene casi nada del carácter ocasional común a las epístolas de Pablo. Es más un tratado que una carta. En este respecto está en fuerte contraste con 1 Corintios, por ejemplo.

(4) Se hace amplio uso del Antiguo Testamento, ya sea por cita directa o por el uso de su terminología. De este modo Pablo cumple con la expectativa que crea al aludir a las santas Escrituras en 1:2. Más de la mitad de los ejemplos paulinos de yéypaTiTou se encuentran en Romanos. Tenía gran valor, al tratar una verdad doctrinal, poder decir *está escrito.* La práctica de agrupar Escrituras que tienen que ver con cierto tema está ilustrada en 3:10ss. Sin duda esta práctica era anterior a Pablo, así que en este caso él puede haber hecho uso de un *florilegium* ya existente.

(5) La discusión doctrinal procede a modo de debate, como si el apóstol tuviera ante sí a alguien que objete algunas de sus suposiciones y que ocasionalmente formule preguntas. El problema aquí es saber si esta práctica es simplemente un recurso retórico para darle mayor vida a la discusión, o si en el trasfondo existe una experiencia real del apóstol que proviene de su predicación y de su enseñanza. Es tentador adoptar esta última posición y ver en Romanos no la mera obra de un día, sino el fruto de una década o más de proclamación del evangelio, algo forjado a través de un fogoso debate y de un pensamiento prolongado.[13]

(6) El espíritu pacífico de Romanos está en contraste con el carácter polémico de Calatas, con la cual tiene una considerable afinidad. Ha habido una ardua lucha, pero la batalla ha sido ganada, y Romanos, con su placidez, refleja tal hecho. Ambas epístolas, por ejemplo, se ocupan de la circuncisión, pero mientras el verbo "ser circuncidado" es utilizado en Calatas repetidas veces, testimonio de la crisis presente en las iglesias gálatas, el mismo está completamente ausente de Romanos. En Calatas Pablo hace una advertencia respecto a la maldición que pende sobre el descuido de guardar la ley, pero no hay nada de esto en Romanos. La ausencia de toda crisis judaizante permite un enfoque positivo de toda la gama de la enseñanza respecto a la salvación.

(7) El vocabulario de Romanos, como es de esperar, es rico en términos teológicos—abundan las palabras para pecado, ira, muerte, ley, justicia, justificar, considerar o contar, fe y creer, vida, esperanza, circuncisión e incircuncisión, Israel y judío, y gentiles.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

Comenzando con el tema de la salvación como la revelación de la justicia de Dios (1:16-17), el apóstol demuestra que todos los hombres, tanto judíos como gentiles, carecen de esta justicia (1:18—3:20). Pero

[13]T. W. Manson, *Studes in (he Gospels and Epistles,* p. 240.

Dios la ha provisto misericordiosamente mediante la muerte redentora de SU Hijo, de modo tal que uno puede ser libremente justificado sobre la base de su fe en Cristo (3:21—5:21). Luego Pablo desarrolla el papel transformador de la justicia de Dios como una fuerza vital en la experiencia cristiana, a pesar de la resistencia del pecado que obra a través de la carne (6:1—8:39). De allí pasa a un aspecto especial de la justicia de Dios, a saber, cómo se muestra la misma en su trato con la nación de Israel (9:1—11:36). El concluye indicando que el hombre justificado tiene la responsabilidad de dar testimonio a Dios en las diferentes esferas de la vida: política, social, y fraternal (12:1 —15:13).

INTEGRIDAD

Hay ciertos datos textuales peculiares que demandan un examen.[14] (1) Unos pocos testimonios documentales omiten las palabras "en Roma" (1:7,15), a saber, G, Orígenes, y Ambrosiastro. (2) La bendición de 16:20 tiene una posición inestable, siendo situada por algunos testigos en el versículo 24 y por otros al fin del capítulo. (3) La doxologia (16:25-27) encuentra su lugar al fin del libro en los principales manuscritos y en la mayoría de las versiones, pero por algunos—mayormente del tipo Koiné— es colocada después de 14:23. Hay aún otros que la colocan en ambos lugares. P^{46} lo tiene al fin del capítulo 15. G. la omite por completo, y éste es también el caso con Marción. (4) Hay indicaciones de la existencia de una forma abreviada del libro, que carecía de los capítulos 15 y 16. Por una parte, en la traducción de Rufino del comentario de Orígenes sobre los versículos finales de Romanos se afirma que Marción sacó la doxologia y coró o separó los últimos dos capítulos del resto de la epístola. En su obra contra Marción, Tertuliano, al exponer Romanos, refutando a Marción sección por sección, menciona que el pasaje respecto al tribunal de Cristo (Ro. 14:10) ocurre al fin *(clausula)* de la epístola. Si se tiene en cuenta que Tertuliano está atacando la posición de Marción, es posible que él estuviese usando el texto de Marción. Es interesante mencionar que Tertuliano mismo no utiliza los capítulos 15 y 16 en ninguno de sus escritos, cosa que también es cierto de Ireneo y de Cipriano. Evidencia adicional de la ausencia de estos capítulos ha sido hallada en los encabezamientos latinos de los capítulos del Codex Amiatino de la Vulgata. El anteúltimo de éstos da un título que tiene que ver con Romanos 14:15-23, y el último se relaciona con la doxologia que aparece en 16:25-27. Una situación similar existe en otros manuscritos latinos. Lightfoot ha demostrado que este sistema de encabezamientos presente en Amiatino se retrotrae a la Antigua Versión Latina.[15] Estos puntos son probable-

[a]Para hallar literatura sobre este complicado tema, el estudiante puede consultar las si-quicntes obras; *Inlroduction* de Hort, pp. 111-113; *The Earlier Epistles of Si. Paul* pp. '24-370, de K. Lake; y Sanday y Headlam, *ICC.*

"*liiblical Essays,* p. 362.

mente suficientes para establecer la existencia de una forma abreviada de Romanos que procede del segundo siglo, si bien no son considerados decisivos por los expertos textuales.[16]

Se han hecho diversas conjeturas para explicar la forma más breve. Pablo mismo puede haber sido responsable de la misma, a fin de usar la parte central de la epístola como una carta circular a ser enviada a otras iglesias, en cuyo caso las referencias a Roma que aparecen en el capítulo 1 fueron naturalmente eliminadas junto con los últimos dos capítulos. Otra posibilidad es que la eliminación de los últimos dos capítulos pueda haberse debido a su falta de adaptabilidad para su lectura en los cultos. Ambos puntos de vista se ven debilitados por la dificultad de que un corte a la altura de 14:23 no es natural, puesto que divide por la mitad lo que Pablo está diciendo respecto al hermano fuerte y al débil. Más plausible es la opinión de que Marción pueda haber sido responsable por la abreviación, puesto que él encontraría 15:8 especialmente hostil para con su punto de vista (nótese también el v. 14). La colocación de la doxología al fin del capítulo 14, que aparece atestiguada por algunos manuscritos, es comprensible como medida para darle a la epístola un cierre apto.

Hay quienes han opinado que la forma más breve de la epístola, ya sea la que termina con el capítulo 14 o con el 15, se originó en Pablo mismo. La primera alternativa es muy improbable, ya que el material que aparece en 15:1-13, que se relaciona tan naturalmente con el capítulo 14, sería entonces introducido artificialmente, sugiriendo que Pablo no había completado debidamente su primer pensamiento respecto a este punto. Algunos detalles que aparecen en la introducción son muy poco aptos para una carta circular, en tanto que se aplican bien a Roma (véanse vv. 8 y 10). La segunda alternativa, que Pablo terminó su carta en el capítulo 15, tiene más a su favor, y debe ser tratada en mayor detalle.

Algunos peritos han opinado durante ya mucho tiempo que el destino original del capítulo 16 no era Roma sino Efeso, a pesar de que se carece de evidencia documental que atestigüe su existencia por separado. Esta opinión se basa en varios puntos. (1) La improbabilidad de que Pablo haya tenido tantos amigos en una iglesia que él no había visitado, y la correspondiente probabilidad de que él tenía muchos en Efeso. (2) La referencia a Priscila y a Aquila en los versículos 3 y 4. En el momento que Pablo escribió 1 Corintios, ellos estaban con él en Efeso (16:19). Cuando 2 Timoteo fue redactada, también estaban en dicha ciudad (4:19). La conclusión más natural es que ellos estaban allí cuando el capítulo que estamos considerando fue escrito. (3) Epeneto es llamado "el primer fruto de Asia para Cristo" (versículo 5). (4) Sorprende que Pablo conozca no sólo los nombres sino tantas cosas respecto a las tareas de los diferentes individuos que él aquí saluda, y que le permiten distinguir entre aquellos que trabajaron y aquellos que trabajaron mucho en la causa del evange-

[16] Véanse, p.ej. los comentarios de Hort *(Introduclion,* pp. 111-113)

lio. Esto es natural si ellos están situados en Efeso, pero no tan natural si están en Roma. (5) La advertencia contra aquellos que causan divisiones y ofensas (vv. 17-18) parecería fuera de lugar si fuese escrita a una iglesia sobre la cual Pablo no tenía supervisión pastoral, pero sería natural si fuese dirigida a Efeso, especialmente a la luz de la predicción hecha por él a los ancianos de Efeso en Hechos 20:29-30.

En contra de un destino efesio y a favor de uno romano para este capítulo, se han propuesto varios puntos: (1) Los viajes eran relativamente fáciles durante este período, así que nada tiene de extraño que tres personas se hubiesen trasladado de Efeso a Roma durante el intervalo entre la redacción de 1 Corintios y la redacción de Romanos. Esto es particularmente comprensible en el caso de Priscila y Aquila, que habían estado en Roma antes de ir a Corinto.[17] (2) Una carta que consistiese solamente de saludos es, como ha dicho Lietsmann, una monstruosidad. Pero si esta porción no es más que un fragmento de una carta más larga, entonces falta el resto. (3) Si se tiene en cuenta que era costumbre de Pablo evitar saludos personales al escribir a iglesias en las que conocía a toda la congregación, y para no ser culpable de parcialidad, se debe considerar extraño que él eligiese mencionar solamente a esta gente si estuviese escribiendo a Efeso. La situación en Romanos es, sin embargo, paralela a la en Colosenses, una epístola escrita a una iglesia que Pablo no había fundado, en que se permite extender algunos saludos (4:15,17). Durante sus años de labor en el oriente el apóstol podría haber llegado a conocer a mucha de esta gente, la cual—para la época que Romanos fue escrita—se había trasladado a la capital. (4) El nombre de Rufo (v. 13) está relacionado con Roma por la referencia hecha a él en Marcos 15:21, visto que este evangelio emanó de Roma. (5) Si bien la observación de que muchos de los nombres que aparecen en el capítulo son romanos no es decisiva, ya que eran corrientes en otras partes, es más decisivo el hecho de que varios nombres, con una certeza mayor o menor, han sido relacionados con el cristianismo primitivo en Roma. Entre ellos están las casas de Narciso (v. 11) y Aristóbulo (v. 10), y dos individuos, Nereo (v. 15) y Amplias (v. 8).[18] (6) Separar este capítulo del resto de la epístola implica afirmar que Pablo cerró su mensaje a Roma con las palabras: "Y el Dios de paz sea con todos vosotros. Amén." No existe ninguna analogía que pueda citarse para una conclusión tal en ninguna de las cartas de Pablo. El siempre terminaba con una nota de gracia.

Una solución algo diferente ha sido propuesta por T. W. Manson.[19] Partiendo de la pista de que P^{46} pone la doxología al fin del capítulo 15 (aunque incluye el capítulo 16), Manson encuentra en esta circunstancia evidencia de una redacción de Romanos que fue corriente durante algún

~Véase el análisis que hace Dodd en *MNTC,* pp. xx-xxi.

*Dodd, *op. cil.,* pp. xxii-xxiii.

[J]*Studies in the Gospels and Episíles,* pp. 225-241.

tiempo y que carecía del capítulo 16. El piensa que P^{46} es testigo de la carta tal como Pablo la escribió y la mandó a Roma. Más tarde ésta perdió el capítulo 15 debido a la influencia marcionita. Junto con la redacción de la carta a Roma, Pablo envió una copia a Efeso, a la que añadió el capítulo 16, que es una carta acompañante presentando a Febe y conteniendo saludos. Finalmente la carta toda, careciendo de cualquier indicación de su destino romano, llegó a Egipto, donde tuvo lugar una mezcla que resultó en aquella forma del texto de la epístola que está ahora atestiguada por los manuscritos principales (que contiene las referencias a Roma en el capítulo 1 y la doxología final del libro).

Manson ve en el hecho de que Pablo enviase la carta tanto al oriente como al occidente una indicación de que éste se daba cuenta de que el contenido aportaba un sumario del mensaje del evangelio que él había estado predicando (capítulos 1 al 11) y también un sumario de los problemas prácticos con que había lidiado en las iglesias orientales, especialmente en Corinto. Esta opinión es muy atrayente, pero uno puede todavía sostener que el destino romano del capítulo 16 es por lo menos igual probable.

Gran parte de la discusión se ha centrado también alrededor de la doxología (16:25-27). La misma ha sido considerada como de carácter marcionita (el evangelio es un misterio guardado en secreto a través de las edades pero ahora revelado), aunque la referencia a los escritos profetices parecería ser lo suficientemente antimarcionita como para cancelar el punto anterior. Otro enfoque, basado sobre el hecho de que Romanos a veces aparece última en las antiguas listas de las epístolas de Pablo, afirma que la doxología fue añadida por alguien como un apto broche final al cuerpo paulino. Sin embargo, si bien la doxología es pesada en su estructura, sus componentes calzan tan bien con el material de Romanos como para hacer que sea enteramente probable su origen paulino.

PENSAMIENTO TEOLÓGICO

Sin duda es cierto, como dice León Morris, que desde el punto de vista estadístico, Dios es el tema principal.[20] Existen razones para esto. En algunas de las secciones mayores la exposición se limita virtualmente a Dios y al hombre (p.ej. 1:18—3:20 y 9:1 — 11:36). Sin embargo, Pablo comienza inmediatamente con el evangelio (1:1) y lo relaciona con la salvación, que él trata en términos de *Injusticia* de Dios (1:17). Esta justicia es considerada primeramente desde el punto de vista positivo, causando la aceptación del que cree, una aceptación que excluye toda componenda con la justicia de Dios. A continuación la justicia divina es considerada desde el punto de vista negativo como algo que demanda juicio contra la

[M]"The Theme of Romans", en *Apostolic History and the Gospel* (ed. por Gasque and Martin), pp. 249-263.

humanidad pecadora que tiene suficiente conocimiento de Dios como para hacer que toda negativa a reconocerle y servirle sea inexcusable. El judío y el gentil comparten este juicio.

Una vez que la necesidad de la humanidad ha sido suficientemente explicada, expuesta en términos de carácter y de obras, y apoyada por las Escrituras (3:10-18), entonces ha llegado el momento propicio para introducir la *gracia* divina que se manifiesta en el don de Jesucristo, quien apropiadamente domina la próxima sección (3:21—5:21). Su obra propiciatoria trae justificación y redención al pecador creyente. Una vez más se trae a colación que la justicia de Dios está obrando en todo esto (3:25-36). La gracia elimina la adquisición de la justicia por medio de las obras humanas. No pueden haber dos caminos de salvación (4:3-5; cf. 11:6) El creyente permanece firme en la gracia mientras se regocija en la esperanza de compartir la *gloria* de Dios (5:2). El hecho de haber sido aceptado no lo exime de pruebas ni de sufrimientos, pero a través de todo esto él es sostenido por el amor de Dios (5:5). El punto culminante llega con la gran verdad de que así como el pecado reinó para muerte, la gracia reinará por la justicia para vida eterna mediante Cristo (5:21).

Si la misericordiosa provisión de Dios en Cristo es recibida por fe, la situación de estar justificado que resulta de ella es eternamente válida. Pero no hay promesa de una perfección instantánea. Más bien, el cristiano debe darse cuenta de que hay una ley de pecado que opera en su ser obedeciendo a su vieja naturaleza. ¿Cómo puede romperse el dominio del pecado? Este es el tema de los capítulos 6-8. Aquí se reafirma la muerte de Cristo, pero no de modo aislado como la muerte del justo por el injusto, sino que se la presenta abarcando al creyente, que ha sido unido a Cristo en esa muerte, una verdad expresada por el bautismo en Cristo. La muerte al pecado demanda una resuelta separación del pecado, y la resurrección con Cristo significa un nuevo tipo de vida en respuesta a Dios. Uno debe conscientemente rehusar la obediencia al pecado y servir a la justicia de Dios con todos sus poderes redimidos. La ley mosaica podría parecer de ayuda en este proceso, pero no es así en realidad, ya que la ley simplemente demuestra la impotencia de la carne para agradar a Dios. Pablo se describe a sí mismo en un sentido representativo como alguien que conoce las demandas de la ley y que está deseoso de cumplirlas, pero que se ve frustrado por el pecado que obra a través de la .arne. A esta altura el Espíritu, pocas veces mencionado hasta el momen-:o, hace valer sus méritos (capítulo 8). Cuando el creyente vive por el Espíritu, es capaz de cumplir las justas demandas de la ley (8:4, cf. Gá. 5:23). Es guiado por el Espíritu y confirmado en su relación con Dios (8: 16). Su debilidad en la oración es equilibrada por la poderosa intercesión del Espíritu (8:26-27). Es así como el pensamiento progresa hasta legar al grito de triunfo que desafía a todo enemigo al vivir el redimido a en anticipación de la gloria que está todavía por amanecer. Entretanto

nada puede separarle del amor de Dios en Cristo.

El tema de la salvación da amplio campo para el desarrollo de la *Heils-geschichte* (historia de salvación, o movimiento del propósito divino a través de las edades según éste se expresa en las Escrituras). Se anticipa algo de este énfasis al principio de la epístola (1:2). La creación era una etapa necesaria en la ejecución del propósito divino (1:19-20). Adán es comparado y contrastado con el hombre Cristo Jesús, enseñando que la ruina y la condenación traída sobre la raza por el primer hombre son ahora contrarrestadas y anuladas por la obediencia de Cristo, de tal modo que los hombres pueden recibir perdón y vida (5:12-21). Abraham es presentado como modelo de la justificación sólo por la fe (capítulo 4). La ley es introducida en la discusión también como agente que hace que el hombre se dé cuenta de su pecado (3:20; 7:13). Por segunda vez la creación es citada, pero no ya como reveladora de Dios, sino como reveladora de los efectos que el pecado del hombre ha tenido sobre su medio ambiente (8:20), pero a la espera de su propia liberación cuando la del hombre sea totalmente lograda. La nación de Israel no es olvidada. Su negativa a recibir al Mesías es adjudicada a su confianza en la justicia humana en lugar de la sumisión a la justicia de Dios (10:13). Sin embargo, no todo está perdido, porque algunos israelitas están siendo salvados (11:1,5). Y lo mejor está todavía por llegar, puesto que todo Israel participará de esta bendición (11:25-26). Entretanto la visión de la gracia de Dios que actúa entre los gentiles tiene como objeto crear celos en Israel y llevarlo hacia su restauración final. Estas magníficas verdades compelen a dar alabanza a Dios (11:36).

BIBLIOGRAFÍA

Bardenhewe, O., *Der Rómerbrief del heiligen Paulus.* Freiburg: Herder, 1926.

Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans, HNTC.* Nueva York: Harper, 1957.

Barth, Karl, *Der Rómerbrief* (1919). Traducción inglesa por E. C. Hos-kyns, Oxford University Press, 1933.

Calvin, John, *To the Romans.* Traducción inglesa por John Owen; reimpreso, Grand Rapids: Eerdmans, 1947.

Gifford, E. H., *The Epistle of St. Paul to the Romans.* Londres: John Murray, 1886.

Godet, F., *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans, 2* vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1883.

Haldane, Robert, *Exposition of the Epistle to the Romans.* Nueva York: Robert Cárter, 1860.

Hodge, Charles, *A Commenlary on (he Epistle to the Romans.* Reimpresión edición revisada de 1864, Grand Rapids: Eerdmans, 1964. Hort, F. J. A., *Prolegómeno to Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians.* Londres: Macmillan, 1895.
Lagrange, M. J., *Epltre aux Romains.* París: J. Gabalda, 1950. Leenhardt, F. J., *The Epistle to the Romans.* Traducción inglesa 1961, Londres: Lutterworth. Liddon, H. P., *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans.* 2ª ed., Londres: Longmans, Green, 1893.
Lietzmann, H., *An die Romer, HZNT.* 4ª ed., Tubinga: Mohr, 1933. Michel, O., *Der Briefan die Rómer,* serie Meyer. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. Moule, H. C. G., *The Epistle of St. Paul to the Romans.* 5ª ed., Nueva York: A. C. Armstrong and Son, 1902. Murray, John, *The Epistle to the Romans, 2* vols. *NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965. Nygren, A., *Commentary on Romans.* Traducción inglesa 1949, Filadelfia: Muhlenberg Press. Sanday, W., y Headlam, A. C., *A Critica! and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, ICC.* 5ª ed., Nueva York: Scribner's, 1905.
Schlatter, A., *Cotíes Gerechtigkeit.* 2ª ed., Stuttgart: Calwer, 1952. Shedd, William G. T., *A Critica! and Doctrinal Commentary upon the Epistle of St. Paul to the Romans.* Nueva York: Scribner's, 189

Capítulo 16

LAS EPÍSTOLAS DE LA CAUTIVIDAD DE PABLO

CUATRO CARTAS DE PABLO SON LLAMADAS EPÍSTOLAS DESDE LA PRISIÓN DEBIDO a que el apóstol estaba preso cuando las escribió (Flm. 1 y 9; Col. 4:18; Ef. 3:1; 4:1; 6:20: Fil. 1:7,13,14). Algunos prefieren describirlas como Epístolas del Cautiverio, ya que Pablo estaba detenido pero no necesariamente en prisión en el sentido técnico del término.

De estas cartas, tres están vinculadas tan estrechamente que deben ser asignadas al mismo periodo y lugar. Es evidente a partir de Colosenses 4:7 y de Efesios 6:21 que Tíquico fue el portador de estas dos epístolas, y la gran similaridad entre ambas apunta a que deben haber sido escritas al mismo tiempo. De Colosenses 4:9 sabemos que Tíquico tuvo un compañero de viaje, un tal Onésimo. Si se tiene en cuenta que la carta a Filemón claramente expresa que su portador es Onésimo, esta carta queda colocada en la misma órbita con Efesios y Colosenses. Esto queda confirmado por el hecho de que Arquipo es saludado por Pablo en Filemón y -ecibe un mensaje de él en Colosenses (4:17). Estas tres epístolas, entonces, emanaron del apóstol al mismo tiempo y deben haberse originado en el mismo lugar. Ese lugar, sin embargo, ha sido y todavía es causa de dis-

puta. Hay quienes favorecen a Cesárea, otros a Roma, y algunos otros a Efeso. Nos queda a nosotros examinar estos puntos de vista y evaluar sus puntos a favor y en contra.

ÉPOCA Y LUGAR

(1) *Cesárea.* La posibilidad de que el esclavo Onésimo pueda haber huido a esta ciudad debe aceptarse, pero esto podría aplicarse a Efeso con igual vigencia y con mayor vigencia aun a Roma, debido a su distancia y a la dificultad de ser detectado entre sus multitudes.

Visto que Pablo estuvo en Cesárea más o menos el mismo tiempo que estuvo en Roma (dos años), y bajo condiciones similares, con amigos que tenian acceso a él (Hch. 24:23), él podría haber escrito desde esta ciudad tan fácilmente como desde Roma. Sin embargo, hay cierta diferencia en la situación del apóstol que debe notarse. Si bien la libertad que Pablo tenía de predicar en Roma es claramente afirmada en Hechos 28:30-31, no hay indicación alguna de que predicase en Cesárea, fuera del testimonio que pudo dar ante las autoridades romanas. Este punto tiene cierta importancia, visto que Pablo pide en Efesios 6:19-20 y en Colosenses 4:3-4 que se ore por él para que él pueda estar a la altura de la oportunidad que tiene de dar testimonio, aun cuando esté en cadenas.

Se opina que es probable que Pablo buscase una oportunidad de comunicarse con algunas de sus iglesias durante su detención en Cesárea. Esto puede admitirse, pero se carece de evidencia positiva respecto a ello en las cartas que estamos considerando.

Lo que más va en contra de la teoría de Cesárea es la frase que aparece en Filemón 22, "Prepárame también alojamiento; porque espero que por vuestras oraciones os seré concedido". No hay absolutamente nada en la situación de Cesárea que apunte hacia una posibilidad de liberación. Y una vez hecha la apelación a César, todo viaje al Asia Menor estaba fuera de cuestión.

Además, existen considerables dudas de que un hombre en la posición en que Onésimo se encontraba pudiese haber tenido acceso a Pablo en Cesárea, mientras que el marco más informal de Roma no presentaría una dificultad tan grande (Hch. 28:30-31).

Finalmente, es extraño que Pablo omitiese de la lista de aquellos que le confortaban (Col. 4:10-11) el nombre de Felipe, cuyo hogar estaba en Cesárea (Hch. 21:8).

(2) *Roma.* Esta es la posición tradicional, favorecida por la seguridad de que Pablo estuvo preso allí (Hch. 28) y por la circunstancia de que algunos de los que le acompañaron en su viaje hacia Roma son nombrados en las Epístolas desde la Prisión. Lucas, cuya presencia en el viaje está testificada por las secciones "nosotros" de Hechos 27-28, es mencionado en Filemón 24 y Colosenses 4:14 como uno de los que estaban junto

a Pablo. Aristarco es otro que aparentemente acompañó a Pablo a Roma (Hch. 27:2), y es mencionado en Filemón 24 y Colosenses 4:10.

Algo que milita en contra de la teoría romana es el propósito anunciado por Pablo de visitar a Filemón (v. 22). Esto parece extraño visto el plan del apóstol de ir más allá de Roma, hacia España (Ro. 15:28). Es posible que la misión a España hubiese sido abandonada o postergada, y que un viaje hacia el oriente pareciera necesario vista la situación inquietante en la iglesia colosense, a más de otros factores.

(3) *Efeso.* Esta alternativa ha ido gozando de una creciente popularidad durante los últimos años.[1] La misma ha sido construida básicamente sobre algunas afirmaciones que aparecen en la correspondencia corintia y que parecieran apuntar hacia una detención del apóstol en esa ciudad: él ha estado en prisión más frecuentemente que los falsos apóstoles que están en Corinto (2 Co. 11:23); él ha luchado contra fieras en Efeso (1 Co. 15:32); y ha tenido una experiencia crítica, aparentemente en Efeso, de la cual dice: "tuvimos en nosotros mismos sentencia de muerte" (2 Co. 1:8-10). Además hay algunas frases en Romanos 16 que parecen cuadrar bien aquí, si se tiene en cuenta que este capítulo ha sido asignado a veces a Efeso. Priscila y Aquila "arriesgaron sus vidas" para salvar a Pablo de un cierto peligro (v. 4), y otros dos, Andrónico y Junias, son mencionados como compañeros de prisión de Pablo (v. 7).

Debe notarse que la única frase que aquí menciona específicamente la prisión no está relacionada directamente con Efeso sino que es muy general, incluyendo en su alcance la totalidad del trasfondo del servicio y los sufrimientos del apóstol. Nada decisivo puede sacarse de la alusión a las fieras, que es posiblemente figurativa. La Nueva Biblia Española la traduce así: "Si hubiera tenido que luchar con fieras en Efeso por motivos humanos, ¿de qué me habría servido?"—poniendo la experiencia bastante más allá del alcance de la realidad. Pablo tenía afición por el lenguaje figurativo en ciertas ocasiones (cf. "lobos rapaces" en Hechos 20:29). Su ciudadanía romana elimina también un encuentro real con bestias salvajes.

Que el apóstol encontró una seria oposición en Efeso y tuvo una gran depresión es algo bastante patente, especialmente en 2 Corintios 1, pero la evidencia no lleva más allá de tal punto. El relato lucano de la permanencia de Pablo en Efeso es bastante extenso, sin embargo él no dice nada respecto a que haya estado en prisión. Si bien no estuvo personalmente presente (no hay una sección "nosotros" en el ministerio efesio), él sin duda hubiese sabido de un incidente tal. Además, aun si Pablo hubiese sido apresado por alguna razón, es de esperar que tal error hubiese sido rápidamente rectificado, como lo fue en Filipos, tan pronto como la ciudadanía romana del apóstol fuese certificada. La alternativa de una

-Un desarrollo completo aparece en el libro de George S.Duncan, Sí. *Paul's Ephesian \1inistry* (193).

custodia protectora no es convincente, ya que esto implicaría una admisión por parte de las autoridades de su incapacidad de dar protección pública a un ciudadano romano. Aun si se pudiese establecer una prisión efesia, esto solamente indicaria la posibilidad, no la seguridad, de que las epístolas que estamos considerando emanasen de ese lugar.

La situación de los compañeros de Pablo puede echar luz sobre este asunto, ya que él menciona a varias personas que le acompañan en su prisión. Si éstos pueden ser situados en Efeso, ello podría ser considerado como evidencia favorable al origen efesio de estas epístolas. Aristarco es uno de ellos, y él es llamado compañero de prisión de Pablo (Col. 4:10). Sucede que él es mencionado en Hechos 19:29 como uno de los que habían sido capturados por la muchedumbre efesia durante los disturbios acaecidos en el teatro. Pero aun si asumimos lo que el texto no dice, a saber que él fue puesto acto seguido en prisión, nada indica que Pablo haya sido capturado con él.

Ni de Aristarco ni de Epafras, que son mencionados como compañeros de prisión de Pablo (este último en Filemón 23), puede comprobarse que hayan estado presos en Roma. Pero debe notarse que la palabra "prisionero" que se aplica a estos hombres (συναιχμαλωτοζ) no es la misma que Pablo usa al referirse a si mismo (5éo|aioq). Si se tiene en cuenta que no existe un trasfondo militar para la captura de ninguna de las dos personas, es razonable llegar a la conclusión de que el término es utilizado en forma figurada para indicar un compartir voluntario de la prisión de Pablo.[2] Otra posibilidad es que su estrecha asociación con el apóstol llevó a estos hombres a caer bajo sospecha, acarreándoles finalmente su confinamiento durante cierto tiempo. El asunto queda indeciso. También Lucas acompañó a Pablo en el momento de redacción (Col. 1:14), y no hay evidencia de su presencia en Efeso, en tanto que sabemos que él fue con Pablo a Roma. Por otra parte, Timoteo, de quien se dice en estas cartas que estaba junto a Pablo (Col. 1:1; Flm. 1), no aparece por nombre en el relato que Lucas hace del viaje a Roma. Pero es difícil que él no estuviese presente, vista su larga y estrecha asociación con el apóstol. El cubre los requisitos de la teoria efesia, ya que Lucas lo relaciona con la residencia efesia de Pablo (Hch. 19:22; cf. 1 Co. 16:10).

Un balance de las probabilidades parecería favorecer a Roma sobre Efeso, al menos en lo que atañe a las tres epístolas consideradas. Un caso algo más sólido puede hacerse a favor del origen efesio de Filipenses. Por una parte, la carta presupone varios viajes, los que deben haber llevado bastante tiempo. Las noticias de la situación difícil de Pablo debe haber alcanzado a la iglesia, tras lo cual Epafrodito hizo su viaje con un regalo. Después hubo que enviar las noticias de la seria enfermedad que le tocó sufrir a Epafrodito después de haber entregado su regalo. Además, parece que las noticias respecto a la preocupación de los filipenses llegaron a

[2] Consúltese a Lightfoot sobre Colosenses 4:10

oídos de Epafrodito, causándole una ansiedad adicional (2:26). De allí que surgiera el viaje de Epafrodito de regreso a Filipos con la epístola (2:25), y la promesa de una visita de Timoteo, quien a su regreso informaría al apóstol (2:19). Estos diferentes viajes no presentan ningún problema si se ejecutaran entre Efeso y Filipos, ya que una semana sería suficiente para hacer tal viaje, bajo circunstancias normales. Por otra parte, se necesitaría un mes o más para cubrir la distancia entre Roma y Filipos. Aun así, los viajes podrían ser encuadrados dentro del período de dos años que Pablo estuvo en Roma. Las noticias de que él iba hacia Roma podrían haber sido llevadas desde Cesárea hasta Filipos, en cuyo caso Epafrodito podría haber llegado a Roma más o menos al mismo tiempo que el apóstol o aun antes. Los viajes eran bastante fáciles en el imperio durante este período.

Las referencias de Pablo al pretorio (1:13) y a creyentes que pertenecían a la casa de César (4:22), que habían sido consideradas como fuerte evidencia a favor de Roma, pueden cuadrar también con las circunstancias de Efeso, si se puede interpretar la palabra pretorio en términos de guardia pretoriana. Hay un sentido personal natural en la frase, (1:13), si se tiene en cuenta las palabras siguientes: "y a todos los demás". Hay evidencia de inscripciones que apuntan a la presencia de miembros de este famoso contingente en Efeso, y también de esclavos de Augusto.[3] Si se entiende esta referencia en el sentido de un edificio, podría significar "casa de gobierno", utilizando la frase de Manson[4], la que podía ser hallada en centros importantes a lo largo de todo el imperio y que en este caso podría referirse a la corte proconsular. F. W. Beare, sin embargo, introduce una palabra de cautela. "Asia... era una provincia senatorial; y no debe concederse con demasiada rapidez que habría allí gente de la casa de César o un cuartel general militar permanente"[5].

Desde el punto de vista de la hipótesis efesia, el envío de Timoteo no presenta ningún problema, ya que Hechos 19:22 informa que Pablo le encomendó una misión a Macedonia.

El propósito expresado por Pablo de viajar a Filipos tan pronto como fuese liberado (2:24) es, asimismo, fácil de concordar con sus movimientos según éstos son descritos en Hechos 20:1. Por otra parte se indica, basándose en la teoría romana, que este propósito de visitar Filipos encuentra dificultades en el hecho de que cuando Pablo partió del oriente esperaba ir a España después de pasar por Roma. Este es un argumento importante, y parecería ser un fuerte testimonio a favor de Efeso. Sin embargo, si se puede suponer por un momento que la epístola fue escrita desde Roma, no es improbable que la oposición que Pablo encontró en la iglesia en Roma y que se refleja en Filipenses 1:14-18, le disuadió de em-

'McNeilie-Williams, *Introduction to the Study of the New Testament,* p. 182.
[4]*Studies in the Gospels and Epistles,* p. 159. ^*1B,* XI, 135a.

barcarse en la aventura española en aquel momento, ya que carecía del apoyo cordial y unido que había esperado de parte de Roma. Esto, junto con lo que se dice respecto a dificultades surgidas en Colosas, podrían haberle llevado a regresar al oriente, en contra de lo que había sido su plan original.

La posibilidad de explicar Filipenses 4:10, donde Pablo perdona el no haber recibido un regalo de sus amigos antes de la llegada de Epafrodito en base a que ellos no habían tenido oportunidad de hacerlo, es más fácil de explicar con la hipótesis efesia que con la romana, ya que después de salir de Corinto Pablo estuvo en Efeso durante un muy breve período antes de partir hacia Palestina y de allí hacia la región gálata. Sus amigos no podrían haberle enviado un regalo mientras él estaba de viaje. Pero utilizando la hipótesis romana, hubo oportunidad de ayudar a Pablo, ya sea durante su permanencia de tres meses en Corinto o cuando pasó por Filipos en ruta a Jerusalén, ¿Cómo entonces, podría él escribir que sus amigos carecieron de oportunidad? Podría aventurarse la sugerencia de que este no era el momento oportuno para un regalo tal, ya que Pablo estaría naturalmente preocupado por evitar toda sugerencia de interés propio en asuntos monetarios, especialmente en este momento en que el fondo para Jerusalén estaba tan a mano. Sus detractores en Corinto habían hecho insinuaciones de este tipo en la esperanza de afectar la reputación de Pablo. La generosa contribución hecha al fondo por los filipenses (2 Co. 8:2 ss) puede haber hecho que una donación personal fuese de todos modos imposible.

Si Filipenses puede ser situada durante la residencia efesia de Pablo, su fuerte lenguaje respecto al grupo de la circuncisión (3:3ss) es más fácil de comprender, ya que este período era el de la oposición judaizante. Filipenses sería entonces asimilada al grupo soteriológico de epístolas.

Se ha afirmado que la opinión de Pablo respecto a la parousía con su retención de una nota de inminencia, cuadra mejor con el período anterior (cf. 3:20-21; 1 Co. 15:51-53), mientras que su opinión durante el período de las Epístolas de la Prisión se inclina mayormente hacia una esca-tología espiritualizada.[6]

Manson, si bien está a favor del origen efesio de Filipenses, no piensa que haya sido escrita desde la prisión. Sin embargo, él argumenta que las referencias a la prisión son retrospectivas y se refieren a las experiencias de Pablo en Corinto, donde fue detenido durante un breve lapso en relación con su presentación ante Galio. El explicaría los dichos del apóstol respecto a la oposición que encontró (1:14-18) en términos de facciones y luchas dentro de la iglesia corintia.[7] Esta posición es discutible, porque el lenguaje de Pablo respecto a su prisión parece ir más allá de una detención momentánea relacionada con el incidente de Galio. Además, su vin-

[6]McNeile Williams, *op. cit.,* p. 183.
[7]*Op. cit.,* p. 161.

dicación en tal incidente haría que el surgimiento de una oposición en su contra en la iglesia fuese casi inimaginable en ese momento. Las facciones parecen haber surgido sólo después que Pablo hubiese estado alejado durante cierto tiempo de dicha iglesia.

Debe concederse que el caso de un origen efesio es más fuerte para Fili-penses que para las otras tres Epístolas de la Prisión. Pero aun así, existe un elemento de alta improbabilidad relacionado con la misma. Según el capítulo 1, Pablo se encuentra en un posible peligro de perder la vida. Si esta situación hubiese ocurrido en Efeso, él todavía podría haber apelado al César, sito en Roma, y evitar el peligro tal como lo hizo en Cesárea.

Una cosa que extraña en la teoría del origen efesio es que Pablo no tiene nada que decir respecto a la colecta para los pobres creyentes de Je-rusalén, que tenía un lugar prominente en su pensamiento durante este período, y en la cual participaron los filipenses (2 Co. 8:lss)

Cullmann favorece el origen romano debido a una combinación de factores. "Sólo de la iglesia *en Roma* sabemos que: (1) los celos reinaban en la misma" (I Clemente 6:1); (2) que Pablo parece haber temido dificultades en la misma debido al hecho que su membresía incluía tanto creyentes judíos como gentiles (Ro. 15:20); (3) que Pablo pasó cierto tiempo allí como prisionero del imperio romano y que durante su prisión le tocó sufrir "aflicción" de parte de otros miembros de la iglesia (Fil. 1:15)".[8]

Si se consideran las Epístolas desde la Prisión en su unidad, entonces según la hipótesis efesia estos libros estarían insertados dentro del mismo marco temporal que las epístolas soteriológicas. En tal caso es difícil explicar porqué son tan diferentes, con la posible excepción de Filipenses.[9] En pensamiento y en dicción están bastante alejadas. Dodd llama también atención al hecho de que si las Epístolas de la Prisión emanaron desde Efeso durante el tercer viaje misionero, esto significa que la mayor producción literaria de Pablo estaría concentrada en un período de tres a cuatro años, abarcando a Calatas, 1 y 2 Corintios, Romanos, y las cuatro Epístolas de la Prisión. En consecuencia, no tendríamos nada que reflejase su mente durante la mayor parte de una larga carrera misionera.[10] Esto es poco probable. A medida que sus experiencias fueran enriquecidas y profundizadas y que sus iglesias fueran más numerosas, es razonable esperar una producción literaria mayor, en vez de una cesación.

Resumiéndolo todo, la posición romana parece ser la más fuerte, basada sobre la certeza de la prisión de Pablo allí, mientras que no hay evidencia positiva de su prisión en Efeso. Si se concede un origen romano, es más fácil explicar los cambios de puntos de vista y los nuevos énfasis que aparecen en las Epístolas de la Prisión. Por ejemplo, si Efesios fue escrita desde Roma, eje del imperio, no es del todo imaginario ver en esta

[8]O. Cullmann, *Peter,* p. 105.
[9]C. H. Dodd, *New Testament Studies,* p. 106.
[10]*Ibid.*

circunstancia algo que haya inducido el énfasis que aparece en la epístola sobre la unidad de los santos en el cuerpo de Cristo bajo la supremacía de Jesucristo.

FECHA DE LAS EPÍSTOLAS DE LA CAUTIVIDAD DE PABLO

Las Epístolas de la Prisión corresponden a la primera parte de los años 60. Pero en tanto que Efesios, Colosenses, y Filemón deben ser colocadas en el mismo ámbito temporal, Filipenses ocupa un lugar aparte. Merece notarse, por una parte, que la actitud de Pablo hacia su liberación no es la misma. Se expresa una esperanza respecto a tal liberación en Filemón 22, pero no se da ninguna razón para la misma. En Filipenses, por otra parte, el apóstol tiene confianza de ser liberado (1:25)

Además, en Colosenses y Filemón Pablo menciona un número considerable de asociados que están con él en ese momento: Tíquico, Aristarco, Marcos, Jesús llamado Justo, Epafras, Lucas, y Demás (Col. 4:7, 10-14; Flm. 23). En Filipenses, empero, Pablo está limitado a Timoteo como posible mensajero (2:19-21). La inferencia que se puede sacar de esto es que los demás no están presentes.

Hay al menos una cosa que queda en claro, a saber, que el momento de redacción no es el mismo para Filipenses que para las otras tres. ¿Es Filipenses anterior o posterior? Lightfoot aboga por su prioridad vista la afinidad entre esta epístola y Romanos y sobre la base de la enseñanza más avanzada respecto a la iglesia que aparece en Efesios y Colosenses si se la compara con Filipenses."

Estos factores no son tan decisivos como los que están en contra. En primer lugar, Hechos 28:30-31 se opone a la noción de que Pablo llegó a ser juzgado durante el período de dos años allí mencionado, visto que se lo presenta predicando libremente. En Filipenses sus circunstancias son diferentes, ya que otros están predicando y él no puede hacerlo, presumiblemente porque su caso está ante la corte. En segundo lugar, si las otras epístolas corresponden a un período posterior a Filipenses, es extraño que no indiquen el resultado del juicio ni lo mencionan de modo alguno. En tercer lugar, aun suponiendo que Pablo se equivocaba respecto al posible resultado del juicio al escribir Filipenses, si uno se basa en la prioridad de esta carta es difícil comprender como pudo él dar expresión a una nueva esperanza de liberación en Filemón 22 sin dar una palabra de explicación sobre el porqué de su renovada esperanza. Pero si se presume una fecha posterior para Filipenses, Filemón 22 no es difícil de explicar. Se trata de una esperanza natural que es estimulada por el buen trato que el apóstol había recibido como prisionero, y por su convicción que la tarea de su vida no había llegado aún a su fin.

Las otras tres epístolas pueden ser situadas con cierta seguridad más o

[n] *Philippians,* pp. 42-46

menos a mediados de su permanencia en Roma, y Filipenses poco después del fin del período de dos años.

COLOSENSES

LA CIUDAD Y LA IGLESIA

La ciudad de Colosas estaba situada aproximadamente a unos 160 kilómetros al este de Efeso, en el valle del río Lico. Hubo un tiempo en que había sido un lugar muy poblado, pero su importancia ya había disminuido considerablemente, de modo que en la era apostólica se veía eclipsado por las comunidades vecinas de Laodicea e Hierápolis (Col. 4:13). Puede ser que Pablo haya pasado por la ciudad durante sus viajes, pero no hay indicación en la carta de que haya predicado a los habitantes y fundado allí una iglesia. Por el contrario, se enteró de la fe de sus lectores a través de un informe (1:4). De rostro él es para ellos todavía un desconocido (2:1). La persona que plantó el evangelio en esta comunidad fue Epafras (1:7), quien trabajó arduamente en este ministerio (4:13) y continuaba apoyando a los santos por medio de sus fervorosas oraciones (4:12).

Dado que Colosas estaba situada en la provincia de Asia, es natural suponer que la evangelización del lugar ocurrió durante la larga permanencia de Pablo en Efeso, ya que Lucas nos informa que el alcance de la obra era tal que la gente de toda Asia había oído la Palabra (Hch. 19:10). De allí surge que Epafras probablemente haya venido a Efeso desde su ciudad nativa de Colosas y se haya sentado a los pies del apóstol durante cierto tiempo, regresando luego para predicarles a sus conciudadanos.

Parecería que los gentiles eran mayoría en la iglesia de Colosas (1:27; 2:13). Estas indicaciones encuentran apoyo en el lenguaje del apóstol, que al hablar de Epafras lo llama: "nuestro consiervo amado, que es un fiel ministro de Cristo para vosotros" (1:7). Esto parece indicar que Pablo, como apóstol principal de los gentiles, sentia responsabilidad por la evangelización de esta comunidad. Al no poder efectuar la tarea por sí mismo, se alegraba de ver que la misma había sido llevada a cabo por un consiervo. Pablo supone que la iglesia está interesada en sus asuntos, a pesar de la falta de contacto personal (4:7-8).

TRASFONDO

Al llegar el lector al segundo capítulo descubre que la iglesia está siendo amenazada por un cierto tipo de propaganda que está causando daño a la fe cristiana (2:8,16,20). No cabe duda que Epafras trajo información de este problema al apóstol quien sintió que además de orar por la situa-

ción (2:1), debía escribir a la iglesia para alabarla por su condición generalmente satisfactoria y también para advertirle contra el presente peligro. Una vez que el lector es confrontado por la revelación que Pablo hace del carácter vergonzoso de la herejía, le es posible volver al primer capítulo y descubrir que mucho de lo que parecía libre de toda referencia deliberada a la situación, en realidad tiene mucho que ver con la misma. El evangelio es llamado palabra de verdad (1:5-6), haciéndonos recordar el lenguaje de Gálatas 2:5,14. Hay una suave advertencia en contra de alejarse de la esperanza del evangelio (1:23; cf. Ga. 1:16). Al fin y al cabo, es esta fe, no la aberración colosense, la que está llevando fruto en todo el mundo (1:6,23). La supremacía de Cristo sobre todas las inteligencias creadas es afirmada (l:15ss) y su obra reconciliadora, por la cual las cadenas de la oscuridad han sido rotas y se ha logrado la entrada al reino de la luz, es alabada (1:12-14,22). En Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (2:3). Estos son en realidad énfasis apologéticos.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

El saludo a la iglesia (1:1-2) es seguido por una expresión de acción de gracias por estos creyentes (1:3-8) y por la oración a favor de su progreso en la fe (1:9-14). Una sección doctrinal importante expone la preeminencia y la gloria de Cristo (1:15-23). Como ministro de Cristo, Pablo expresa su misión y el poder que lo motiva (1:24-29) y la afectuosa preocupación que siente por sus lectores (2:1-5). Echando una mirada al peligro implícito en la falsa enseñanza, el apóstol pide un andar en la total suficiencia de Cristo como la mejor defensa contra el error (2:6-23). La antigua vida debe ser descartada y uno debe ponerse la nueva vida en Cristo (3:1-17). La gracia cristiana debe prevalecer en las relaciones domésticas (3:18—4:1). Una exhortación final pide la oración, una conducta santificada, y un hablar con gracia (4:2-6). Hay unos asuntos personales que son presentados (4:7-17) antes de la palabra final y de la bendición (4:18).

LA NATURALEZA DE LA FALSA ENSEÑANZA

No es fácil definirla precisamente, pero hay indicaciones en el lenguaje del apóstol que pueden compaginarse de modo tal que dan cierta comprensión de la posición de aquellos que propagaban el error. En primer lugar, Pablo advierte en contra de ser engañado por la filosofía, que él denomina "huecas sutilezas" (2:8). Si bien la religión como tal podía ser descrita como filosofía en la era helenística,[12] es probable que lo que aquí tenemos sea una referencia a esa fusión que se intentó entre la filosofía y

[12]En *IV Macab.* 5:11 la religión judía es llamada filosofía.

la religión, y que es conocida con el nombre de gnosticismo, que en este período no estaba tan completamente desarrollado como en el siglo II. Según este sistema, hacía falta un conocimiento esotérico para poder salir de los afanes del materialismo y llegar a la pura luz de Dios.

Un rasgo especial de este punto de vista común era la adoración de los ángeles (2:18), puesto que estos seres intermediarios eran considerados esenciales para librar a la persona de las limitaciones de la existencia terrenal. Hay algunos expertos que interpretan "los rudimentos del mundo" (2:8,20) de este modo, como seres espirituales a los que se consideraban controladores de los planetas y determinadores del acceso a Dios (una traducción dice "los espíritus elementales del universo"). Esta interpretación es posible en 2:8 donde hay un contraste con Cristo, pero no es tan natural en 2:20, donde el contexto pareciera favorecer a los elementos rudimentarios en la religión.[13]

Que hubo un intento por imponer ciertos elementos externos del judaismo sobre los creyentes colosenses es evidente a partir de 2:16, donde se habla de la comida y la bebida (leyes dietéticas de los judíos), de los festivales (de los cuales el judaismo tenía varios), de lunas nuevas y de sábados.

Finalmente, se le imprime un toque ascético a este sistema a través de la demanda de que uno se abstenga de ciertas cosas, imponiendo así restricciones sobre el cuerpo (2:21-23). Esto era parte del modo gnóstico de pensar, especialmente en el primer tramo de su desarrollo. Esta era la contribución humana a la salvación, la que demostraba la seriedad de su propósito al tratar de elevarse por sobre las limitaciones de la carne.

Que había ciertos elementos judíos involucrados es evidente.[14] Que el pensamiento pagano era un factor es igualmente evidente. Frigia había llegado a ser el hogar de un número considerable de judíos desde los días de Antíoco III, de quien se afirma que afincó a varios miles de ellos en Lidia y Frigia, donde sus descendientes desarrollaron ciertas desviaciones del judaismo ortodoxo.[15] En esta zona la religión judía estaba más abierta a la mezcla de otros elementos de lo que era habitual en otras partes.

Hasta qué punto los términos paulinos reflejan las nociones que eran propuestas por los maestros colosenses as algo incierto, aunque algunos, tales como "plenitud" (ji^pcona) y "misterio", ciertamente pertenecen a esta categoría, y quizás también "elementos". Otras posibilidades incluyen también a ró^iq y atepécoiía (2:5).[16] El uso abundante de térmi-

"Puede verse la intrepretación personal en L. R. Radfor, *Colossians and Philemon,* WC, pp. 224-226; *per contra,* E. D. Burton, Galatians, ICC, pp. 510-518.

[14]Lightfoot pudo indicar algunos sorprendentes parecidos entre la herejía colosense y los esenios *(Colossians and Philemon,* pp. 81-91). Sin embargo, algunos rasgos importantes del esenismo no se reflejan en la epístola, y no se sabe de que el esenismo haya penetrado en el valle del Lico.

[15]W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles,* p. 146.

[16]H. Chadwick ¡n ATS, 1 (mayo 1955), 273.

nos que tienen referencia a sabiduría, conocimiento y comprensión no es accidental. La respuesta de Pablo es una composición en la que él expone las debilidades de la posición de quienes estaban equivocados y la superioridad y el carácter final de la fe cristiana, centrada en su cristología. Habiendo creado todas las cosas y manteniéndolas en su control, Cristo reconcilió todas las cosas por su muerte (1:15-20), y por esa muerte derrotó a todas las principalidades y potestades hostiles (2:15). No es necesario buscar la ayuda de ángeles buenos; no debe temerse el daño de ángeles malos. En Colosas el gran error había sido el de no aferrarse a la Cabeza (2:19). Cristo es preeminente (1:18). Al tenerle a él, los creyentes han logrado la plenitud (2:10). Ellos no necesitan de ninguna iluminación especial, puesto que en él están los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (2:3). Tampoco les hace falta la disciplina ascética que impone una severidad innecesaria sobre el cuerpo. Lo que ellos necesitan, más bien, es hacer morir sus tendencias pecadoras y revestirse de Cristo (3:5-17).n

El rasgo distintivo de la enseñanza de este libro es el lugar que se le da a Cristo en el cosmos. Esto ya había sido intimado en 1 Corintios 15:24-25, pero en Colosenses *se* despliega en una amplia grandeza de pensamiento y expresión. La herejía no puede ser considerada carente de valor si da ocasión a que surja una verdad tan exaltada.

Pablo le había aplicado el término "cabeza" a Cristo anteriormente, pero solamente en relación al individuo (1 Co. 11:3). Ahora lo presenta tanto como cabeza de la iglesia (Col. 1:18) como de toda autoridad (2:10).

El trato que Pablo da al problema colosense demuestra una habilidad notable. Quizá el tono más suave utilizado aquí (en contraste con la manera de tratar el asunto gálata) se deba a la falta de un contacto personal con la iglesia, pero bien pudiera ser que Pablo ha ido creciendo en estatura como controversista y ha adquirido un enfoque más sutil. Ha sido bien dicho que "el genio de Pablo como apologista es su asombrosa habilidad de reducir hasta la nada la distancia que hay entre él y sus conversos, y sin embargo 'ganarlos' para el evangelio de Cristo".[18]

RELACIÓN CON EFESIOS

Que estas epístolas tienen un parentesco es obvio. La opinión general es que Colosenses fue escrita antes que Efesios, si bien la posición opuesta también ha sido sostenida.[19] Ambas enfatizan los términos "plenitud" y "misterio". La sabiduría y el conocimiento juegan un papel importante en el desarrollo del pensamiento. Principalidades y po-

[17]Para un breve sumario de la enseñanza paulina contra la gnóstica, véase McL. Wilson, *The Gnostic Problem,* pp. 75-80.
[18]Chadwick, *op. cit.,* p. 275.
[19]J. Couts in ATS IIV (abril 1958), 201-207; F. C. Synge, *Ephesians,* p. 76.

testadas, tanto buenas como malas, son presentadas. Cristo es el unifica-dor y el consumador de todas las cosas. Con todo, hay diferencias. (1) Colosenses es especial en el sentido que está dirigida en contra de una falsa enseñanza en una situación local, en tanto que Efesios es aplicable en todo lugar. Esto lleva naturalmente a la observación de que, (2) Colosenses es polémica, mientras que Efesios tiene un espíritu pacífico. La una muestra solicitud, la otra se mueve en una atmósfera de calma, de alabanza y de acción de gracias. (3) En tanto que Colosenses se ocupa mayormente de Cristo como cabeza del universo, Efesios magnifica su posición como cabeza de la iglesia.

AUTENTICIDAD

Esta epístola aparece ocupando un lugar firme en el cuerpo paulino en el siglo II. Marción la incluyó, como también el Canon de Muratori. Ireneo y Clemente de Alejandría se la adjudican explícitamente a Pablo. Escritores más antiguos la utilizan sin identificar al autor.

El ataque en contra de su carácter paulino vino de F. C. Baur, quien afirmó que la misma reflejaba al gnosticismo, lo que la hacía posterior al período del apóstol. Pero Baur supuso que el escritor utilizaba 7tA.f|pco|j,a en el mismo sentido en que era usado por los escritores gnósticos del siglo II, como la suma de las diversas emanaciones que unían a Dios y al mundo mientras que Pablo la utilizaba como la plenitud de la naturaleza divina que residía en Cristo, de modo tal que nada de la deidad le falta a él.

En estos últimos años el centro de atención ha pasado a cuestiones de vocabulario y de estilo, algunos de los cuales habían sido anticipados por Mayerhoff aun antes del período de Baur. Aparecen unas 28 palabras que no figuran en los escritos paulinos, además de algunas frases. Se reconoce que al menos algunas de estas son tomadas de la oposición a efectos de refutarla, y que por lo tanto no son originalmente paulinas. Además, si se cuestionase la autenticidad debido a la presencia de palabras singulares, cada una de las cartas paulinas sería eliminada.

El estilo presenta una dificultad mayor. No deja de ser extraño que en una situación de controversia Pablo pudiese escribir de un modo tan letárgico, sin los ataques cortantes que abundan en sus epístolas soterioló-gicas. La situación diferente en que se encontraba el apóstol, tanto en tiempo como en lugar, puede haber tenido algo que ver con esto. Ernst Percy afirma que las peculiaridades del estilo que confrontan aquí al estudioso son discernibles en Pablo en otros escritos, donde las mismas ocurren más esporádicamente.[20] Cita él entonces varias páginas de evidencia que apoyan su posición. Es así que esta carta difícilmente pueda serle denegada a Pablo sobre la base de estilo.

Algunos críticos encuentran difícil encuadrar el pensamiento teológico

; *Dic Probleme der Ko/osser un Epheserbnefe,* p. 36.

de Colosenses dentro del cuerpo paulino. Hay una carencia total de discusión de la justificación o de la ley. No hay en la misma lugar para el Espíritu en la enseñanza sobre el desarrollo de la vida cristiana. Surgen nuevos intereses, especialmente el de la significancia cósmica de Cristo. Sin embargo no están totalmente ausentes algunas semillas que explican el florecimiento de este último elemento. En 1 Corintios 8:6 el carácter de Cristo como agente en la creación concuerda totalmente con Colosenses 1:16. La coherencia de todas las cosas en él es un corolario natural de su señorio universal y soberano.

Hay también ciertas dudas que surgen a partir del hecho de que hay tanto en Colosenses que se repite en Efesios. Aquellos que hallan razones para cuestionar la autenticidad de esta última epístola naturalmente llegan a la conclusión de que esto justifica también el rechazo de una carta que tiene una similaridad tan cercana a ella. No podemos prejuzgar este asunto, que debe ser postergado hasta que lleguemos a una discusión de Efesios. (q.v.)

Como se notó anteriormente, existe una relación estrecha entre Colosenses y Filemón. Ambas están tan entrelazadas que el rechazo de una implica el rechazo de la otra. Recíprocamente, si Filemón es aceptada (y nadie hoy en día la rechaza) la lógica dicta que esto deberia involucrar también la aceptación de Colosenses. No sorprende que aquellos que cuestionan Colosenses lo hacen con marcadas vacilaciones.[21]

FILEMÓN

TRASPONDO

La carta misma da al lector la impresión de que un esclavo de nombre Onésimo, tras agraviar a su amo Filemón de algún modo—quizá robándole y facilitando así su huida—tras largo andar llegó al lugar en que Pablo estaba en ese momento. Sin duda este esclavo estaba familiarizado con el nombre de Pablo, puesto que había oído a su amo hablar de él en su hogar en Colosas. Habiéndose enterado de la presencia de Pablo en la ciudad, Onésimo lo visitó en el alojamiento que aquel había alquilado. Si su motivo para hacerlo fue solicitar ayuda económica o buscar alivio a una conciencia intranquila es algo que queda abierto a la conjetura. De cualquier modo, él se transformó en un creyente a través de los buenos oficios de Pablo y cumplió ciertos servicios a su favor (v. 11). Pero un hecho innegable confrontaba a ambos hombres, a saber, que Onésimo era propiedad legal de Filemón. Debia regresar a su amo. Fue para facilitar el camino del regreso que Pablo escribió su carta formulando el pedido de que Filemón recibiese y perdonase a su errado esclavo, aceptán-

[21] Véase, p.ej. lo dicho por F. W. Beare en *IB,* XI, 145b.

dolo como hermano y no solamente como esclavo (vv. 16-17). Hay una insinuación de que él hará más de lo que Pablo pide, la que puede entenderse como referencia a una posible manumisión (v. 21).

Es notable que esta misiva, tan personal en su carácter, está también dirigida a Apia, muy posiblemente la esposa de Filemón, y a Arquipo, presumiblemente su hijo. No sólo esto, sino que está también dirigida a la iglesia que se reúne en el hogar de Filemón. Esta curiosa combinación de intimidad y publicidad demanda una explicación. Filemón debe tomar una decisión respecto al pedido de Pablo a la luz de que tanto su familia como sus amigos cristianos están enterados del pedido. Dadas las circunstancias, es difícil imaginar a cualquier cristiano negándose a responder al ruego de Pablo. La preservación de esta carta presupone una actitud favorable de parte de Filemón y su aceptación del deseo del apóstol.

VALOR

Este pequeño documento ilustra cómo el cristianismo primitivo se ocupaba del problema de la esclavitud. En lugar de atacar la institución de frente, lo que hubiese sido inútil, la igleisa dirigió su atención al mejoramiento de las relaciones entre amos y esclavos al demandar una conducta cristiana de ambas partes. "No fue llamando a los infelices esclavos a levantarse en rebelión armada contra sus amos que el evangelio rompió sus cadenas. Mas bien las ablandó por medio del fervor del amor cristiano, y de tal modo infiltró la sociedad con los principios del evangelio que la emancipación llegó a ser una necesidad".[22]

Otra razón para atesorar esta breve carta es el retrato de Pablo que la misma contiene. El no escribe como apóstol, ni como fundador de iglesias, ni como teólogo. Aquí se trata de Pablo el cristiano, revelando de tal modo su vida interior que nos da seguridad de que el evangelio que él predicaba había hecho también su obra en él mismo. Es tan capaz de identificarse con un esclavo huido como para llamarlo "mi propio corazón" (v. 12, Biblia de Jerusalén).

ESTUDIOS RECIENTES

Un punto de vista diferente del que acabamos de perfilar es el que ha sido presentado por John Knox.[23] Arquipo, no Filemón, es el verdadero dueño del esclavo. Dado que Pablo no lo conoce personalmente, se ve obligado a buscar la ayuda de su amigo Filemón, a quien se considera director de la obra cristiana en el valle del Lico, teniendo su hogar en Lao-dicea. Es así que la carta a Filemón es una carta dentro de una carta, una

[22] Godet, *Studies on the Epistles,* p. 239.

^*Ph'üemon Among the Letters of Paul* (edición revisada, 1959); también en *IB* sobre Filemón.

apelación a Arquipo dentro del marco de un saludo a Filemón. Pablo aparece como buscando también la ayuda de la iglesia de Colosas (Arquipo reside allí), cosa que aparece en la exhortación final de hacerle llegar a Arquipo la admonición de prestar atención al ministerio que él ha recibido en el Señor, para que lo cumpla (Col. 4:17). Se piensa que dicho ministerio está relacionado con el esclavo Onésimo, o sea, accediendo a la demanda de que éste sea liberado y puesto a disposición de Pablo para trabajar en la causa del evangelio. La carta a Filemón es identificada con el documento al cual Pablo se refiere en Colosenses 4:16 en su pedido de que sea leída en Colosas. En un desarrollo posterior de esta teoría, Knox identifica al Onésimo de la carta a Filemón con la persona del mismo nombre que fue obispo de la iglesia de Efeso durante la primera parte del siglo II y al cual Ignacio se refiere varias veces en su carta a los efesios. Knox acredita a su favor el reunir las cartas de Pablo hacia fines del primer siglo y proveer una carta introductoria (la carta canónica a los efesios) a toda la colección. Esta fase de la teoría será examinada en el análisis de Efesios. Es la importancia que a largo plazo tuvo Onésimo lo que debe explicar la preservación de una carta que no tiene analogía en el cuerpo paulino.

Este enfoque de Knox ha sido elaborado con gran atención a todo detalle que pueda proveer apoyo al mismo, y ha interesado a varios expertos, pero no ha logrado un consentimiento general. Las siguientes consideraciones van en su contra: (1) Dado que Filemón es mencionado primero en la carta, lo natural es pensar que se le habla a él a todo lo largo de la misma. (2) La idea de que Filemón debe ejercer sus buenos oficios para persuadir a Arquipo de que entregue a su esclavo no aparece en ninguna parte. Se trata simplemente de una inferencia crítica. (3) El lenguaje de Colosenses 4:17 parece mucho más amplio en su alcance que el tema particular de la solución del caso Onésimo. Arquipo ha recibido este ministerio del Señor. Esto suena como un llamado del Señor en el área del testimonio, del cual Pablo se ha enterado a través de Epafras. (4) La referencia a una epístola "de Laodicea" (Col. 4:16) no necesita ser aplicada a Filemón, puesto que quizá pueda aplicarse a Efesios, a menos que uno ponga a Efesios en fecha posterior y se la asigne a otro autor (como lo hace Knox). (5) Es extraño que Pablo pueda decirle a Arquipo que éste le debe su mismo ser (una probable referencia a su conversión) si Arquipo, como supone Knox, no era conocido personalmente por el apóstol. La afirmación parece mucho más apta si uno se la aplica a Filemón, quien probablemente fue a Efeso durante la época en que Pablo trabajó allí y oyó el evangelio de sus labios. (6) La impresión que se da en las cartas de Pablo es que él era muy cuidadoso respecto a hacer pedidos personales o casi personales a sus iglesias. Que esperase que Arquipo le entregase a Onésimo para servirle de ayudante en su propia tarea cuando ni siquiera lo conocía personalmente (según Knox) parece poco realista. (7) La idea

de que la epístola a Filemón debe ser identificada con la carta "de Laodi-cea" no halla apoyo en la era posapostólica. Marción diferenció a Filemón de la epístola a Laodicea, incluyendo a ambas en su canon.

EFESIOS

LECTORES

El título, *a los Efesios*, no es parte de la carta misma. Se recordará que Pablo tenía como costumbre colocar el destino de sus epístolas inmediatamente después de especificar que él era el escritor. Al ir circulando las epístolas entre las iglesias, fueron adquiriendo títulos que designaban y distinguían las unas de las otras. En el caso de la carta que estamos considerando, la mayoría de los MSS tienen las palabras "en Efeso" como lugar de residencia de los santos a quien es dirigida la carta. Pero existen tres importantes líneas de evidencia que tienden a neutralizar el mero carácter cuantitativo del testimonio.

En primer lugar, los MSS más importantes, X y B, como también los importantes testigos antiguos P^{46} y algunos otros, carecen de las palabras en cuestión. En segundo lugar, el testimonio patrístico sugiere que las dos palabras no estaban en el texto durante el período más antiguo. Tertuliano acusó a Marción de cambiar el título. "Nada digo aquí respecto a otra epístola que tenemos con el encabezamiento 'a los efesios', pero que para los herejes es 'a los laodicenses'.. .^ Según la verdadera creencia de la iglesia opinamos que esta epístola fue enviada a los efesios, no a los laodicenses; pero Marción tenía que falsificar su título, deseando mostrarse como investigador muy diligente".[25] Debemos notar que si Tertuliano hubiese podido indicar la existencia de las palabras "en Efeso" en el texto de la epístola, no se hubiese visto obligado a formular argumentación alguna respecto al título. Que no lo haya hecho lleva naturalmente a la conclusión de que su texto carecía de estas palabras. Además, cuando Orígenes comentó sobre las palabras inciales de la epístola, llegó a la conclusión de que Pablo le estaba escribiendo a "los santos que están". Esto indica claramente que no encontró complemento para las palabras "que están". Aquí tenemos el comentario de Orígenes: "EnEfesios también (al tener el título él podía, por lógica, designar la carta) encontramos ;a expresión, 'a los santos que están', y preguntamos, a menos que la frase 'que están' sea redundante, qué quiere decir. ¿No podría acaso ser que, así como en Éxodo aquel que habla a Moisés declara que Su nombre es el Absoluto, del mismo modo aquellos que participan del Absoluto pasan a existir cuando son llamados, por así decirlo, desde la no-existen-

-'*Contra Marción* V. 11.
'••*Ibid.,* V. 17.

cía a la existencia?"[26] Esto es muy difícil y engorroso, si no imposible, desde el punto de vista del griego, como lo es también desde el del español. Pero para nuestro propósito lo importante es que el comentario de Orígenes indica la ausencia de las palabras "en Efeso". Más tarde, Basilio nota que las palabras fueron omitidas por sus predecesores, teniendo probablemente en mente a Orígenes como uno de ellos. También él dejó testimonio de que las palabras en cuestión no se hallaban en los más antiguos MSS.[27]

En tercer lugar, hay algunas cosas en Efesios que son difíciles de concordar con la idea de que Pablo esté escribiendo a una iglesia que le era bien conocida, a una iglesia que él mismo había fundado y cultivado. El escribe dando gracias y orando por sus lectores desde el momento en que oyó de su fe y amor (1:15). Pregunta si acaso sus lectores han oído de la dispensación de la gracia de Dios que le ha sido dada (3:2), cosa que, a juzgar por la formulación de la pregunta, no echa dudas sobre que hayan oído, sino sobre el hecho de que lo conozcan personalmente a él (cf. 4:21). Debe añadirse a todo esto la ausencia de toda referencia de las labores del apóstol en Efeso, donde tuvo un largo ministerio.

Todos estos factores han llevado a muchos a la conclusión de que Efesios puede haber sido escrita como una carta encíclica dirigida a iglesias relacionadas geográficamente con Efeso. Hay quienes la han identificado con la carta "de los laodicenses" que se menciona en Colosenses 4:16, una posición posible pero que se mueve bajo la desventaja de que los colosenses serían entonces llamados a leer una carta de contenido muy similar a la que ellos mismos habían recibido. Es posible que se haya dejado un espacio en blanco para la dirección, que debía ser llenado a medida en que copias de la carta eran llevadas a las diferentes iglesias. Esto también presenta problemas, ya que no se ha preservado el nombre de ninguna otra iglesia en ningún MS del libro. La situación lleva a concordar la de Romanos, que carece en algunos MSS de palabras que indiquen su destino, insinuando así un uso posiblemente más amplio que el de la iglesia de Roma solamente. Si se mantiene la idea de una carta-circular, entonces se debería tener en mente una referencia más amplia que la de las iglesias del valle del Lico, ya que el carácter general de la epístola concuerda mejor con la posición de que estaba dirigida a todas las iglesias de Asia (cf. Hch. 19:10). La prominencia de Efeso explica su denominación, si bien los detalles del proceso nos están ocultos.

AUTENTICIDAD

La evidencia de su aceptación por parte de la iglesia primitva como procedente de Pablo es extensa e indisputable. Ignacio y Policarpo la uti-

[26]La caleña de Cramer *in loco.*
[21]*Contra Eunomio* 11. 19.

lizaron, y quizá aun Clemente de Roma. Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano lo asignaron a Pablo. Tiene asimismo un lugar seguro en los cañones de Marción y de Muratori. El debate respecto a su autenticidad se centra, entonces, en el contenido de la epístola misma. Pero antes de pasar a examinar las bases sobre las que se ha negado su origen paulino, vale la pena observar que a menos que las mismas sean apremiantes, la fuerza del testimonio externo debe ser suficiente como para inclinar la balanza a favor de Pablo.

Es evidente que el nombre de Pablo aparece en la epístola, no solamente una vez sino dos (1:1; 3:1), y que él hace referencia a sí mismo en otros lugares, especialmente en 3:2-8. Pero esto es utilizado en su contra por la crítica negativa, ya que se alega que Pablo no haría gala de su humildad como lo hace el escritor de 3:8.[28]

Parece razonablemente claro que el escritor es un judío (2:11). El lenguaje de 2:3 no es decisivo en contra de esto, ya que nada de lo que aquí se dice es imposible para un judío que se ha hecho cristiano. A medida que avanzaba la era apostólica, los compañeros más cercanos de Pablo eran cada vez más gentiles que judíos, de ahí que la identidad judía del escritor deba tenerse en cuenta por aquellos que atribuyen la carta a un admirador de Pablo y la colocan hacia fines del primer siglo.

Baur rechazó a Efesios principalmente porque refleja al gnosticismo, que floreció en el siglo dos, bastante después del tiempo de Pablo.[29] El destacó el uso de 7iX.iípco(ia (plenitud), una famosa palabra clave gnósti-ca, y la presentación que el autor hace de la unión entre Cristo y la iglesia como una sicigia, según el patrón gnóstico que acostumbraba aparear varios conceptos. Estas críticas ya no son tomadas seriamente, puesto que no puede establecerse que los términos hayan sido usados por Pablo en un sentido técnico gnóstico. Si se sitúa la epístola en una fecha posterior a la de Pablo, se hace más difícil explicar por qué la misma no contiene una refutación del gnosticismo, ya que fue especialmente en aquel entonces en que el sistema se convirtió en una amenaza en contra de las en-
-.eñanzas de la iglesia.

Otras son las consideraciones que se proponen hoy día.

(1) *Vocabulario.* Según Moffat, Efesios contiene 38 palabras que no aparecen en ninguna parte del Nuevo Testamento, y 44 que, aunque ocurren en el Nuevo Testamento, no aparecen en los otros escritos paulinos.[30] Se considera que esto constituye un porcentaje bastante alto de novedad para un libro relativamente breve. El problema gira alrededor de la estimación que se haga del efecto que el tema pueda tener sobre la dicción. Por ejemplo, hay cinco o seis palabras que ocurren aquí, que
-on peculiares de este libro, y que comienzan con la preposición oúv.

;'D. E. Nineham, *Studies in Ephesians,* ed. por F. L. Cross. p. 35.
'Paul, II, 9ss. *Introdui-'tion,* pp. 385-386.

¿Quién puede dudar que estos términos fueron demandados por la necesidad de expresar la unión entre Cristo y su pueblo y la unión entre los componentes del pueblo mismo? Que Pablo era afecto al uso de palabras compuestas que usaban esta preposición es algo que se ve en Romanos y Colosenses.

(2) *Estilo.* Parece que Erasmo fue el primero en hacer un comentario respecto a esta característica. Las oraciones tienden a ser largas y pesadas. Las preguntas están casi totalmente ausentes. Algunos detalles estilísticos pueden ser notados aquí. Aparecen varios ejemplos de palabras que se usan en su forma verbal y nominal en estrecha conjunción (p.ej., 2:4). Hay una tendencia hacia una notable redundancia en la redacción, que está ilustrada por el hecho de que términos algo sinónimos son unidos (p.ej., "extranjeros ni advenedizos", 2:19). En varias ocasiones se usan genitivos en un sentido pleonástico (p.ej., "el poder de su fuerza", 1:19). Ernst Per-cy ha hecho una concienzuda investigación de este tema y ha descubierto que el sobrepeso de la sintaxis ocurre mayormente en las secciones litúrgicas, a saber, aquellas que expresan alabanza y oración. El llega a la conclusión de que cuando se le dé la debida consideración a este hecho, la paternidad paulina ya no se verá amenazada por consideraciones estilísticas.[31] De hecho, los rasgos de Efesios que ocasionan problemas son observables hasta cierto punto en las cartas reconocidas como paulinas.

Cadbury coloca la cuestión del estilo en un foco bien claro a través de una pregunta: "¿Qué es lo más probable — que un imitador de Pablo compuso en el primer siglo un escrito que concuerda en un noventa o noventa y cinco por ciento con el estilo de Pablo, o que Pablo mismo escribió un carta que difiere en un cinco o diez por ciento de su estilo habitual?"[32]

(3) *El uso de Colosenses.* La objeción es hecha no tanto a que el autor use a Colosenses, como al modo en que la usa. La misma palabra es usada a veces con un significado diferente. Se afirma, por ejemplo, que en tanto que en Colosenses 2:10 Cristo, como cabeza, es colocado sobre los poderes cósmicos, en Efesios es puesto sobre la iglesia (4:15; 5:23). Como respuesta se puede decir que el carácter universal de Cristo como cabeza queda afirmado en Efesios 1 :22 sin mención de los poderes cósmicos ("cabeza sobre todas las cosas a la iglesia"), y que en Colosenses Cristo es presentado tanto como cabeza de la iglesia (1:18) como de los poderes cósmicos. Así que ambos énfasis se encuentran presentes en ambas epístolas. Por otra parte, se arguye que en Colosenses la reconciliación es un acto de Dios, a través de Cristo, para atraer a los hombres a si mismo, mientras que en Efesios es un hecho de Cristo por el cual el judio y el gentil son hechos uno en él (2:16). De hecho, el pasaje de Efesios in-

[íi]*Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe* . Véase especialmente la conclusión afirmada en la p. 448.

V (enero 1959). 101.

cluye el énfasis de Colosenses, ya que la reconciliación es tanto para con Dios como entre ambos grupos. Otro caso es el uso de TtXfipcona. En Colosenses la plenitud está en Cristo, mientras que en Efesios es la iglesia la que es llamada su plenitud. Este cambio de aplicación está perfectamente de acuerdo con la singular enseñanza de Efesios respecto a la naturaleza de la iglesia. Los poderes cósmicos son mencionados, pero el autor está menos preocupado por la relación de Cristo para con ellos que para con la iglesia. De un modo muy similar encontramos una aplicación modificada de la palabra "misterio" (Col. 1:27; Ef. 3:4ss).

Este método de tratar los conceptos Colosenses, si bien parecerían superficialmente causarle problemas a la causa de la autenticidad, en realidad termina poniendo en aprietos a aquellos que niegan que la carta haya sido escrita por Pablo, puesto que es dificil imaginar a un admirador del apóstol apartándose tanto del uso de los términos que aparecen en Colosenses. Lo mejor que se puede hacer frente a este problema es suponer que por alguna razón el escritor no tenía a Colosenses ante sí, sino que se confiaba a impresiones creadas a través del uso de la epístola y que continuaban en su mente después de repetidas lecturas.[33] Pero en tal caso uno se queda con la curiosidad de saber por qué el escritor reprodujo el pasaje respecto a Tíquico casi palabra por palabra (Col. 4:7-8; Ef. 6:21-22), como sugiriendo que realmente tenía el texto ante sí.[34]

Es más fácil concluir que Pablo mismo está utilizando algunos de los términos e ideas de Colosenses al escribir Efesios, que introducir a un falsario para explicar a Efesios. Como ha dicho E. F. Scott, "Algunas ideas están más desarrolladas en esta que en las otras epístolas, pero ellas son siempre las ideas de Pablo, y es difícil entrever cómo alguien fuera de él podría haber extraído tanto sus implicaciones más profundas.[35] Los ejemplos que tenemos de la era posapostólica de falsificadores que se cobijaron bajo el nombre de Pablo están muy lejos de la calidad que aquí se ha logrado. Si Pablo no escribió Efesios, la persona que lo escribió debería ser reconocida como un genio teológico. ¿Quién pudo haber sido? El período posterior al de Pablo no revela ningún hombre de tal estatura.

(4) *Ideas postpaulinas.* El concepto de la iglesia universal aparece en Efesios, pero no en las cartas reconocidas de Pablo, incluyendo a Colosenses. Esta es una verdadera dificultad, no tanto desde el punto de vista de dudas respecto a que Pablo pudiese dar expresión a un concepto tal, sino de que él pudiese hacerla tan central en Efesios sin haber dicho nada en Colosenses. Si se tiene esto en cuenta, aquel que favorece a Pablo como autor considerará conveniente poner un intervalo entre la misma y Colosenses.[36] Sin embargo, todo gran intervalo parecería excluido por

'C. L. Millón, *The Epist/e lo the Ephesians,* p. 79. -Véase D. Guthrie, *Introduction,* pp. 113-114. 'V/.\TC, p. 121. :"J. N. Sanders, *Studies m Ephesians,* ed. por F. L. Cross, p. 16.

Efesios 6:21-22 a la luz de Colosenses 4:7-8.

Además, el autor parece tener una actitud de veneración hacia los primeros líderes cristianos, lo que contrasta con el espíritu independiente del apóstol Pablo. Leemos acerca de los "santos apóstoles y profetas" como recipientes de la revelación (3:5), y que la iglesia está fundada sobre ellos (2:20). ¿No es esto un reflejo de un cristianismo de segunda generación? Una línea tal de argumentación parece derrotarse a sí misma, puesto que aquellos que la sostienen suponen que el escritor de Efesios era un hombre capaz y un devoto paulinista. De ser así, él debería haber sabido, a partir de las cartas de Pablo, especialmente del primer capítulo de Calatas, que debería presentar a Pablo enfatizando su posición independiente como apóstol. Empero, si se supone que Pablo es el escritor, este reconocimiento de otros como poseedores de un rango a-postólico no causa ningún problema, puesto que en Calatas 1:17 y 2:8 y en 1 Corintios 15:7-11 Pablo honra la posición y contribución de otros a-póstoles. En lo que respecta al adjetivo "santos" (3:5), no necesita ser considerado como reflejo de una mentalidad veneradora, ya que Pablo otorgaba a todos los cristianos el status de "santos" (la misma palabra). Sin embargo, algunos pueden opinar que el uso no es un paralelo estricto, ya que en el primer caso "santos" cumple una función de adjetivo, mientras que en el segundo es usado como sustantivo.

Otro problema es la ausencia de una escatología característicamente paulina. El ardiente anhelo por el regreso de Cristo está ausente. Hasta la muerte del Salvador queda subordinada a su presente exaltación (pero véase 1:7; 2:3; 5:25). Pareciera que el apóstol estaba tan lleno de pensamientos sobre el Señor resucitado y glorificado que su ministerio en la tierra, ya sea en visión retrospectiva o en conexión con su futuro advenimiento, quedó algo eclipsado. Uno puede opinar, por cierto, que Pablo trata simplemente de conclusiones más que de aspectos preliminares, que se dan por sentados. Así como la exaltación del Salvador depende de su obra redentora, del mismo modo la reconciliación depende de su regreso y de la victoria que ha sido lograda sobre todos los poderes malignos. Vislumbres de este punto máximo de la salvación pueden hallarse en 1 Corintios 15:24-28 y en Romanos 8:19-23, de modo que el énfasis en Efesios no está enteramente sin preparación.[37] La mente del apóstol estaba abierta a nuevas revelaciones y a meditaciones sobre las mismas, así que nuevos énfasis no deben ser considerados como indicadores seguros de una mano ajena.

Se ha pensado que la referencia a la caída de la pared intermedia de separación, caída que unifica al judío y al gentil en la iglesia (2:14), demanda que se le asigne a esta epístola una fecha posterior a la destrucción de Jerusalén. Esta no es una suposición necesaria, ya que Pablo podría haber estado pensando en la barrera del templo en forma simbólica. Su len-

[37]Véase lo comentado por Dodd en *New Testamenl Studies,* p. 124ss.

guaje mismo sugiere esto, dado que es Cristo quien ha abolido la barrera, no el evento histórico logrado por el hombre.

En resumen, las dificultades para asignar a esta epístola una paternidad paulina, si bien son numerosas (Goodspeed menciona al menos 21),[38] no parecen suficientes como para derribar la posición tradicional o invalidar juicios favorables tales como los siguientes: "corona de los escritos de San Pablo" (J. Armitage Robinson); "el más grande y más maduro de todos los escritos de Pablo" (John Mackay).

LA TEORÍA DE GOODSPEED»

Aceptando la posición de que la epístola no fue escrita por Pablo, este erudito busca aportar una explicación para su composición. La publicación del libro de Hechos hacia fines del primer siglo aporta la clave. La curiosidad surgió en la mente de al menos una persona respecto a si Pablo había escrito cartas a algunas de las iglesias que el libro de Hechos relacionaba con su obra misionera. La investigación tuvo sus frutos. El partió de estos centros con copias de las cartas de Pablo, presumiblemente nueve en total, y concibió la idea de hacerlas accesibles a todos los cristianos publicándolas como "un cuerpo". La teoría alega que al ser las cartas documentos ocasionales, habían quedado sin uso desde que las iglesias individuales las recibieran años atrás. Al publicar las epístolas de Pablo, este desconocido (identificado en *The Key to Ephesians*—La Clave de Efesios—como Onésimo) decidió escribir una carta introductoria a toda la colección. De este modo se originó Efesios. Forzado a enfrentar el problema de que esta carta tiene una relación mucho más estrecha con Colosenses que con cualquiera de las otras cartas de Pablo, Goodspeed conjetura que el autor estaba mucho más familiarizado con ella que con las demás, habiendo sumido su mente en la misma poco tiempo antes de escribir Efesios.

A esta reconstrucción se le han formulado ciertas objeciones, (i) Goodspeed supone sin fundamento alguno que las cartas de Pablo cayeron en desuso y que la tarea del apóstol se hubiese olvidado de no ser por la publicación del libro de Hechos. F. W. Beare hace el siguiente comentario: "La colección de las cartas de Pablo no puede hacerse depender de la influencia de Hechos. La suposición de que la iglesia cristiana se olvidó completamente de Pablo durante una generación después de su muerte, y de que sólo la publicación de hechos lo salvó a él y a sus cartas del olvido, es puramente gratuita".[40] Cadbury también tiene sus dudas respecto a ana teoría de "causalidad literaria" por la cual "tomamos los libros que .enemos y tratamos de ordenarlos en una serie basada en causa y efecto,

' *The Key to Ephesians,* pp. v-vii.

'¡*ntroduction to theNew Testament,* pp. 224-226; *New Chapters in New Testament Study,* :?. 22-49; *The Meaning of Ephesians; The Key to Ephesians. - IB,* X, 603a.

como si los libros fuesen precipitados más por otros libros que por factores vitales presentes en el medio ambiente".[41] El hecho mismo de que el nombre de Pablo sea utilizado en Efesios, por el supuesto autor, no sólo una sino dos veces, presume que este nombre tendría gran significado para los lectores. Esto no cuadra bien con la idea de que Pablo había sido virtualmente olvidado.

(ii) Beare expresa dudas de que Efesios pueda haber sido escrita con la alta calidad y confiado paulinismo que exhibe, solamente sobre la base de un conocimiento literario de la obra de Pablo. Una relación tal parece demasiado superficial como para explicar el espíritu y contenido del libro.[42]

(iii) La aseveración de Goodspeed de que todas las cartas de Pablo fueron utilizadas por el autor difícilmente encuentra apoyo si se examinan los paralelos que él cita; tampoco es válida la suposición de que Co-losenses sólo está presente en Efesios en mayor proporción que las otras cartas. En realidad la situación es bastante diferente. En tanto que los materiales que están relacionados con Colosenses se destacan claramente, aquello que es supuestamente derivado de las otras epístolas no puede ser reconocido con claridad alguna, dado que la similaridad es aplicable solamente a una palabra aquí y otra allí, o a lo más a una frase. Beare es fuerte en su crítica al decir: "Muchas, casi la mayoría, de las supuestas correspondencias de lenguaje no indican dependencia literaria ni en el menor de los grados".[43] Si Efesios fue escrita como carta introductoria, el excesivo uso de Colosenses se hace bastante inexplicable.

(iv) Según la teoría de Goodspeed se hace necesario suponer que Efesios ocupaba el primer lugar en el cuerpo paulino que se conocía a fines del primer siglo y a principios del segundo. John Knox trató de aportar el apoyo que esta posición demandaba haciendo notar que la lista que Mar-ción compaginó de las epístolas de Pablo, según informa Tertuliano, siguió al menos en líneas generales el principio de ordenar a los libros según su extensión, con el más extenso al principio y el más breve al final. Este principio estaba alterado por la presencia de Gálatas a la cabeza de la lista, pero esto es fácil de comprender visto el carácter antijudaico de Gálatas que Marción deseaba destacar. Knox llega a la conclusión de que Marción intercambió deliberadamente la posición de Gálatas y Efesios en el orden tradicional, de modo que puede suponerse que Efesios estaba en primer lugar durante el período previo a Marción.[44] Pero esta conclusión es precaria. El orden de las cartas de Pablo en otras listas, tales como la del canon de Muratori, la de Tertuliano y la de Orígenes, no sigue de modo alguno el principio de extensión decreciente, de allí que no

[41]/vrs, V (enero) 1959), 92.

[43]/fi, X, 603b.

[M]*Philemon among the Letters of Paul,* pp. 76-90.

podamos suponer que el arreglo de Marción represente la práctica de la iglesia antes de su tiempo.[45]

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

El saludo inicial (1:1-2) lleva a una sostenida acción de gracias por las bendiciones espirituales en Cristo (1:3-14). Estas evocan, a su vez, una oración por la comprensión espiritual de los lectores (1:15-23). Al tratar el estado espiritual de los redimidos, el apóstol describe su posición anterior de pecado (2:1-3), su presente posición en la gracia (2:4-10), y su posición de la familia de Dios, compartida igualmente por creyentes judíos y gentiles (2:11-22). Estos dos grupos son vistos como componentes del cuerpo de Cristo (3:1-13). Una segunda oración se centra en la necesidad de comprender del amor de Cristo (3:14-21). Volviéndose luego a la práctica de la vida cristiana en la experiencia, el apóstol describe el andar de los creyentes: en la unidad del Espíritu y el goce de sus dones a la iglesia (4:1-16), en separación de la vieja vida y en conformidad con la nueva (4:17-32), en amor (5:1-2), en pureza (5:3-14), en la sabiduría (5:15-17), en gozosa acción de gracias (5:18-20) y en mutua sujeción (5:21—6:9). La lucha del cristiano es librada contra ejércitos invisibles de maldad, y demanda toda la armadura de Dios (6:10-20). La conclusión tiene una palabra respecto al portador de la epístola, como también una oración y bendición (6:21-24).

CARACTERÍSTICAS

(1) De crucial importancia es la exposición de la igualdad entre judío y gentil en el cuerpo de Cristo. (2) Un corolario de esto es el énfasis general sobre la unidad en lo que tiene que ver con asuntos de la fe (4:3-6). (3) Se presta considerable atención al propósito y a la voluntad de Dios. (4) La frase característica de Pablo "en Cristo", o su equivalente, aparece aquí con más frecuencia que en cualquier otra epístola (35 veces, según Deis-mann). (5) El desarrollo de la verdad doctrinal es interrumpido por dos plegarias: una centrada en el conocimiento (1:15-23), la otra en el amor (3:14-21). (6) Términos tales como gracia, amor, santo, misterio, y "lo celestial" se destacan en la exposición. (7) Se establece una marcada división entre las porciones doctrinales y prácticas de la carta (4:1). (8) Se dedica una extensa sección a las relaciones domésticas desde el punto de vista cristiano (5:22—6:9). (9) El conflicto de los creyentes con poderes espirituales hostiles recibe especial atención (6:10-17).

[4]<Véase el articulo de C. H. Buck, Jr., in *JBL,* LXVIII (diciembre 1949), 351-357. Good-s peed respondió con la afirmación de que el disgusto ortodoxo para con Marción causó un alejamiento de este arreglo.

FILIPENSES

TRASPON DO

La carta está dirigida a la iglesia de Filipos, ciudad que recibiera su nombre de su fundador, Felipe de Macedonia. Lucas da dos detalles de información respecto al lugar (Hch. 16:12). El la denomina la ciudad más importante del distrito de Macedonia, quizá debido a un sentido de amigable rivalidad con la capital, Tesalónica, y nota su rango de colonia romana. El orgullo local por esta distinción se deja ver en la historia de los hombres que presentaron sus quejas a las autoridades respecto a Pablo y sus asociados, de que ellos eran judíos que trataban de introducir costumbres y prácticas contrarias al modelo romano (Hch. 16:21).

Filipos presentaba la poco usual situación de que los judíos que allí residían eran demasiado pocos como para constituir una sinagoga. Existía un lugar para reuniones de oración en las afueras de la ciudad, frecuentado por mujeres, donde Pablo plantó por primera vez la semilla del evangelio (Hch. 16:23). La mayor parte de la comunidad cristiana que se constituyó allí debe haber sido gentil. Es significativo que Lucas no haga mención alguna de oposición proveniente de fuentes judías, lo que contrasta con la experiencea habitual de los misioneros.

De la cesación de las secciones "nosotros" al completarse la misión fi-lipense, podemos inferir razonablemente que Lucas se quedó en la ciudad para ayudar al pequeño grupo de creyentes. El hecho de ser él mismo gentil presumiblemente le hacía apto para este rol. A través de él Pablo puede haber oído de tanto en tanto noticias respecto a las condiciones en que se movía la iglesia, con otros contactos provenientes posiblemente a través de una o más visitas de Silas (Hch. 18:5) y del apóstol mismo, de las cuales hubo al menos dos (2 Co. 2:13; Hch. 20:6). Los regalos de la congregación daban testimonio de su amor y preocupación por el hombre que había hecho de su ciudad el primer punto de parada en su evan-gelización de Europa—"el principio de la predicación del evangelio" en esa zona (Fil. 4:15-16; 2 Co. 11:9).

AUTENTICIDAD

Rara vez se ha expresado alguna duda respecto a la autenticidad de este libro que lleva el nombre de Pablo y que revela tan claramente tanto la vida interna como la externa del apóstol. La inclusión de Timoteo (1:1) no denota que la redacción haya sido compartida, posibilidad que queda eliminada al menos por lo enunciado en 2:19, puesto que allí el escritor hace referencia a su plan de enviar a Timoteo.

Hay ecos de esta carta que se dejan oír en Clemente de Roma y en Ignacio. Un uso más generoso de la misma aparece en Policarpo, lo que es natural, ya que él mismo está escribiendo a los filipenses. El menciona

que Pablo, cuando estuvo ausente de ellos, les escribió cartas (3:2), lo que puede indicar una correspondencia más extensa de la que se ha preservado en el Nuevo Testamento. Se puede hallar testimonios adicionales que favorecen a Pablo como autor en los cánones de Marción y de Mura-tori y en muchos autores de fines del siglo dos y principios del siglo tres.

OCASIÓN Y PROPOSITO

Epafrodito, que había sido enviado por la iglesia con un regalo para Pablo, estaba ahora listo para regresar a Filipos, después de recuperarse de una seria enfermedad (2:25-30). Esto le dio al apóstol oportunidad de recomendar a este hermano y de escribir a sus amigos respecto a varios asuntos.

Era natural que Pablo expresara su gratitud por la donación que había recibido de la iglesia, aunque parece extraño que esperase hasta el fin de la carta para hacerlo (4:10-18). Es probable, sin embargo, que su referencia a la comunión que la iglesia tenía con él en el evangelio (1:5) incluya una sutil alusión a la donación, ya que la palabra "comunión" es usada con el sentido de contribución en otras partes (2 Co. 9:13 Ro. 15:26). De ser así, el apóstol la está considerando primeramente a la luz de una donación para la obra del Señor, y sólo en segundo lugar como un beneficio personal.

Pablo también deseaba expresar su amor y añoranza por los santos que habían significado tanto para él a lo largo de los años (1:8).

Era deseable calmar la ansiedad que la iglesia sentía por Pablo, el prisionero, indicando sus circunstancias en cierto detalle (l:12ss). Dios había superado las limitaciones de la prisión de modo tal que Cristo estaba siendo proclamado, aunque fuese por motivos impropios de parte de algunos (1:15). Es notable que al escribir a los Colosenses, Pablo dejó los asuntos personales en manos del portador de la carta (Col. 4:7), pero ante amigos tan íntimos como los que se había ganado en Filipos era posible hablar de sus propios asuntos con gran libertad.

Una tendencia hacia la desunión dio pie a un fuerte ruego a favor de una armonía basada en un compartir de la mente en Cristo (2:1-11). Hay dos mujeres a las que se les hace llegar un ruego especial (4:2). En cierta medida el camino había sido ya preparado para un énfasis tal a través de la casi premeditada repetición de la palabra "todos" en la acción de gracias al comienzo de la carta (cuatro veces), y por el contraste entre la rivalidad y el amor en 1:15. Lo que era deplorable en Roma no podía ser admirable en Filipos.

Se formulan advertencias en contra de los propagandistas judaizantes a los cuales Pablo bien conocía de su larga experiencia (3:2ss). Más suave es el reproche hacia los perfeccionistas que se hallan entre las filas de los ^antos (3:15). Y, otra vez, el lenguaje se vuelve más severo al referirse a los sensualistas y materialistas. (3:18-19).

Finalmente, el apóstol escribe para animar a sus lectores en la conducta de la vida cristiana—en el sufrimiento (1:27-30), en el testimonio (2:16), en el cultivo de la alegría y de la paz (4:4-7) y en pensamientos altos y santos (4:8)—en fin, a unirse imitando al apóstol en su carrera, que tiene que ver con el supremo llamamiento que tiene en Cristo (3:13-17).

CARACTERÍSTICAS

(1) La carta es calurosamente personal, un rasgo que queda subrayado por el hecho de que Pablo habla en primera persona unas cincuenta y dos veces, lo que en mucho sobrepasa la norma. (2) El énfasis cristocéntrico es aun más notable, ya que aun lo personal queda subordinado al mismo. Aqui encontramos la afirmación clave en la expresión de Pablo que para él el vivir es Cristo (1:21). (3) La enseñanza doctrinal queda reducida al minimo, y la que hay aparece mayormente a fines de ser usada para metas prácticas o polémicas (2:5-11; 3:9-11, 20-21). (4) Las mujeres son especialmente reconocidas por su labor (4:3). Su prominencia concuerda con lo que los historiadores nos dicen respecto a la avanzada condición de las mujeres de Macedonia (cf. Hch. 17:4). La preocupación de la iglesia por el bienestar y la comodidad de Pablo, manifestada desde el principio por Lidia (Hch. 16:15,40) y más tarde por las donaciones de la iglesia, se debían probablemente en gran medida a las mujeres. (5) Es posible que algunas de las alusiones que se hacen en la carta tengan la historia secular de la ciudad en mente. Pablo parece usar el privilegiado trasfondo romano como base para proponer los más altos reclamos de la ciudadanía cristiana (véanse 1:27 en el texto griego, y 3:20). (6) La singular inclusión de supervisores y diáconos en el saludo puede deberse a su participación en la supervisión de la tarea de juntar y de enviar la donación que Pablo había recibido. (7) Se ha pensado que la enseñanza ética que aparece en 4:8 debe algo al estoicismo, y lo mismo es cierto de la expresión *contentarme* en 4:11 y del término para *estar enseñado* en 4:12. Esta dependencia revela un generoso aprecio por los aspectos más nobles de esta filosofía, y cuadra bastante bien con la avanzada edad de Pablo y con su residencia en Roma, donde la influencia estoica era fuerte. (8) Hay varias palabras que se destacan como claves para el pensamiento. Una es *evangelio*, que es usada nueve veces. Todo es visto a la luz del evangelio, trátese ya del regalo de los filipenses (1:5) o de su propia añicción (1:16). Otra es el verbo *pensar* (cppoveiv), usada diez veces, lo que es más que en cualquier otra carta. *Salvación* y *comunión* son términos importantes, como lo es *gloría*. El uso que Pablo da a la palabra *abundar* es excedido solamente en Efesios. Muy característico de esta carta es el verbo *regocijarse* (nueve veces) y el sustantivo *gozo* (cinco). Es esto lo que Pablo parece anhelar para sus amigos por sobre casi todas las cosas. Aquí vislumbramos algo de su éxito como pastor. El era capaz de comunicar

fuerza aun desde la distancia, pero esto dependía a su vez de su propio éxito como cristiano. Su gozo en Cristo no solo lo capacitaba para superar sus propias pruebas sino que era también comunicable, por su genui-nidad y abundancia, a sus correligionarios.

ESTUDIOS RECIENTES

Se ha aseverado que el himno cristológico hallado en 2:5-11 ha sido tomado por el apóstol de alguna fuente más primitiva, ya sea cristiana, según Lohmeyer,[46] o del mito gnóstico del redentor divino adaptado al pensamiento cristiano, según Kasemann[47], lo que es mucho menos defen-sible. Hay varios argumentos que se han presentado para apoyar la tesis del préstamo.[48] El flujo lírico del lenguaje corta la sólida prosa de las admoniciones del apóstol; varios términos del pasaje no aparecen en ningún otro escrito del apóstol; no hay una expresión de la resurrección que haga juego con la que habla de la muerte de Cristo, lo que es muy poco paulino; y el señorío de Cristo es cósmico en su alcance, más bien que confinado a la iglesia.

Estas consideraciones son lo suficientemente fuertes como para haber convencido a muchos eruditos de lo sólido de la posición que alega que esta sección es prepaulina. Pero los argumentos parecen ser menos que decisivos. Existe un consenso general de que Pablo era capaz del toque poético, lo que queda demostrado por su himno en reconocimiento del amor (1 Co. 13). El debería ser considerado un candidato tan bueno como cualquiera para el uso de palabras raras, si se tiene en cuenta la amplitud de su vocabulario. En lo que tiene que ver con la resurrección, es cierto que esto va regularmente unido a la mención de la muerte de Cristo en pasajes en que Pablo enfatiza la participación del creyente con Cristo en estos actos redentores (Ro. 6:1-11; Col. 3:1-4, etc.), pero él no es adverso a mencionar sólo la muerte en otras situaciones (1 Co. 1:23; Gá. 3:1). El aspecto humillante de la obra de nuestro Señor terminó en la cruz, y eso es todo lo que Pablo necesita para tratar el problema filipen-se. Respecto al marco cósmico para el señorío de Cristo, la esencia del pensamiento ya está presente en 1 Corintios 15:24-25, aunque debe concederse que el título *Kurios* no aparece allí. El marco de los dos adanes parece estar en el trasfondo del tratamiento de Filipenses 2:6ss que es característicamente paulino (1 Co. 15:45ss; Ro. 5:12ss).

El patrón del pensamiento de este pasaje puede muy bien deber algo a la enseñanza de Jesús a efectos de que aquel que se humilla a sí mismo >erá exaltado, una verdad que, según fue vista por Pablo, tuvo su ilustración más grandiosa en el caso del mismo Señor Jesús.[49]

-"*Die Briefe an die Phiüpper*, etc. *in loco;* también *Kyrios Jesús,* p. 8ss.

-""Kritische Analyse von Phil. 2:5-11", *ZTK* 47 (1950), pp. 313ss.

-'A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors,* 1961, ed., pp. 39-44.

-"El que se interese por un tratamiento completo del pasaje, puede encontrarlo en *An Early* . *hristian Confession,* 1960; y *Carmen Christi,* 1967, de R. P. Martín.

Un problema de naturaleza diferente es el que se centra en el lenguaje de 3:1, donde Pablo utiliza las palabras *por lo demás,* como si estuviese anunciando que está a punto de terminar la carta, para continuar luego con un material bastante extenso. Hay quienes han conjeturado que parte del resto de la epístola puede en realidad pertenecer a otra carta que fue unida de algún modo a Filipenses. Esto encuentra apoyo en el hecho de que el tono de la mayor parte del capítulo 3 parece no cuadrar bien con el resto de la carta, debido a su aspereza. Es posible que esta opinión no hubiese surgido de no ser por la presencia del *por lo demás,* y si se tiene en cuenta que Pablo ha sido culpable de un similar anuncio prematuro de finalización en 1 Tesalonicenses 4:1, el caso a favor de la introducción de otra carta no es fuerte.

Ralph P. Martin hace la sugerencia de que ciertas novedades respecto a la situación en Filipos le puedan haber llegado al apóstol mientras preparaba la carta, llevándole a usar el fuerte lenguaje de advertencia.[50]

[50] TBC sobre Filipenses, p. 38

BIBLIOGRAFIA

Abbott, T. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Ephesians and to the Colossians, ICC.* Nueva York: Scribner's, 1902.

Barth, Markus, *The Broken Wall. A Study of the Epistle to the Ephesians.* Valley Forge: Judson Press, 1959.

Beare, F. W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians, HNTC.* Nueva York: Harper, 1959.

Bruce, F. F., *The Epistle to the Ephesians.* Nueva York: Revell, 1961.

Cross, F. L., ed., *Studies in Ephesians.* Londres: A. R. Mowbray, 1956.

Dibelius, Martin, *An die Kolosser, Epheser und Philemon, HZNT.* 2ª ed., Tubinga: Mohr, 1927.

Eadie, John, *A Commentary on the Greek Text of íhe Epistle of Paul to the Colossians.* 2ª ed., Edimburgo: T. & T. Clark, 1884.

Ellicott, C. J., *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians.* Andover: W. F. Draper, 1885.

______________, *St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians, and Philemon.* 5ª ed., Londres: Longmans, Green, 1888.

Gifford, E. H., *The Incarnation. A Study of Philippians 2:5-11.* Nueva York: Dodd, Mead, 1897.

Hodge, Charles, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians.* Nueva York: Robert Cárter, 1868.

Lightfoot, J. B., *Saint Paul's Epistles to the Colossians, and to Philemon.* 9ª ed., Londres: Macmillan, 1890.

______________, *Saint Paul's Epistle to the Philippians.* Londres Macmillan, 1879.

Lohmeyer, Ernst, *Die Briefe an die Philipper, und die Kolosser und an Philemon,* serie Meyer. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.

Lohse, Eduard, "Pauline Theology in the Letter to the Colossians," *NTS,* 15 (enero 1969), 211-220.

Martin, Ralph P., "An Epistle in Search of a Life-setting" (Ef.), *ET,* 79 (julio 1968), 297-302.

_____________, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11.* Cambridge University Press, 1967.

The Epistle of Paul to the Philippians, TBC. Grand Rapids, Eerdmans, 1959.

Michael, J. Hugh, *The Epistle of Paul to the Philippians, MNTC.* Nueva York: Harper, 1927.

Mitton, C. Leslie, *The Epistle to the Ephesians.* Oxford: Clarendon Press, 1951.

Moule, C. F. D., *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon, CGTC.* Cambridge University Press, 1957.

_____________, "Further Reflexions on Philippians 2:5-11," en *Apostolic History and the Cospel,* ed. por W. Ward Gasque y Ralph P. Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1970, pp. 264-276.

Moule, H. C. G., *Ephesian Studies.* 2[a] ed., Londres: Thynne, sin fecha.

_____________, *Colossian Studies.* Londres: Hodder & Stoughton, 1898.

_____________, *Philippian Studies,* 6[a] ed., Londres: Hodder & Stoughton, 1908.

Müller, J. J., *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon, NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Percy, Ernst, *Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe.* Lund: C. W. K. Gleerup, 1946.

Plummer, A., *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians.* Londres: Robert Scott, 1919.

Radford, L. B., *The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon, WC.* Londres: Methuen, 1931.

Reicke, Bo, "Caesarea, Rome, and the Captivity Epistles," en *Apostolic History and the Cospel,* ed. por Gasque y Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1970, pp. 277-286.

Robertson, A. T., *Paul and the Intellectuals: The Epistle to the Colossians.* Nueva York: Doubleday, Doran, 1928.

Robinson, J. Armitage, *St. Paul's Epistle to the Ephesians.* 2[a] ed., Londres: Macmillan, 1904.

Scott, F. F., *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians, MNTC.* Nueva York: Harper, sin fecha.

Simpson, E. K., y Bruce, F. F., *Commentary on the Epistles to the Ephesians, and the Colossians, NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Vincent, Marvin R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon, ICC.* Nueva York: Scrib-ner's, 1897.

Westcott, F. B., *A Letter to Asia.* Londres: Macmillan, 1941.

Capítulo 17

LAS EPÍSTOLAS PASTORALES

EN EL AÑO 1726 PAUL ANTÓN ESCRIBIÓ UN LIBRO SOBRE LAS CARTAS A TIMOTEO y Tito, usando la designación "Epístolas Pastorales". Este apelativo ha ganado tal aceptación que no parece probable que otro lo reemplace, aun cuando no sea totalmente apto. 1 Timoteo es la que tiene un carácter más definidamente pastoral, y 2 Timoteo la que menos lo tiene; Tito ocupa una posición intermedia. Estas tres son las únicas cartas escritas, por Pablo a individuos, ya que Filemón también está dirigida a la familia del destinatario y a la iglesia local. Timoteo y Tito parecen actuar como representantes autorizados de Pablo que tienen necesidad del apoyo y del aliento ofrecidos en estos escritos, Timoteo como supervisor responsable de una obra bien establecida en Efeso, y posiblemente en toda la provincia de Asia, Tito como organizador de una nueva obra en la isla de Creta, donde Pablo ha trabajado con él durante cierto tiempo (Tit. 1:5). En 2 Timoteo Pablo se ocupa en menor medida de la iglesia y pasa a escribirle en una vena más personal a su sustituto, revelando más de su propia situación.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

En 1 Timoteo el apóstol comienza exhortando a Timoteo a ocuparse decisivamente de ciertos maestros que tienen nociones corrompidas tanto de la ley como del evangelio. Pablo hace referencia a su propio derecho de ofrecer medidas correctivas a causa de la misericordia divina que le fuera extendida en sus días de pecador cuando era perseguidor de la iglesia, e incluye la vocación de Timoteo al servicio cristiano como elemento que lo hacía apto para esta difícil misión (capítulo 1). Al abocarse a las necesidades de la iglesia, Pablo solicita que se hagan oraciones por todos los hombres, especialmente por aquellos que ocupan cargos públicos, tras lo cual pasa a tratar la posición y la conducta de las mujeres (capítulo 2). A continuación viene una enunciación de los requisitos para obispos y diáconos, lo que lleva a una exposición de la iglesia como custodia y apoyo de la verdad (capítulo 3). A diferencia de aquellos que se alejan de la fe, Timoteo debe entregarse a la piedad y al servicio cristiano útil (capítulo 4). Se dan direcciones para tratar con los diferentes grupos que existen en la iglesia, especialmente los ancianos y las viudas (capítulo 5). La epístola concluye mencionando una variedad de asuntos, que incluyen admoniciones a los esclavos, advertencias en contra de la codicia, y un fuerte desafío a Timoteo a librar una buena batalla a favor de la verdad (capitulo 6).

Tito, aunque más breve, tiene mucho en común con 1 Timoteo. Pablo comienza haciendo una exposición de los requisitos para ser obispos, el cual debe ser capaz de copar con los maestros insubordinados que están conturbando a la gente (capitulo 1). Siguen luego mandatos sobre cómo tratar a diferentes grupos—ancianos, personas más jóvenes y esclavos. Todos deben adornar con buena conducta la doctrina, porque éste es el resultado deseado de la encarnación y de la obra redentora de Cristo (capítulo 2). Se dictan también enseñanzas respecto a las relaciones de los creyentes para con la sociedad, basadas en el poder regenerador del evangelio. Estos creyentes deben aplicarse a las buenas obras más bien que a la controversia inútil. El libro cierra ocupándose de asuntos personales (capítulo 3).

2 Timoteo tiene una atmósfera propia. Comienza con reminiscencias de la historia espiritual de Timoteo y de la de Pablo, encomendado a ambos a la protección de la verdad (capítulo 1). Aun cuando otros están fallando, Pablo cuenta con que Timoteo sea un buen soldado de Cristo, un trabajador que usa bien la palabra de verdad, y un hábil maestro (capítulo 2). El presente tiene su cuota de hombres impíos (y el futuro también lo tendrá), que utilizan la religión para promover sus propios intereses. Pero el ejemplo de Pablo y el uso apropiado de las Escrituras capacitarán a Timoteo para estar equipado para toda buena obra (capítulo 3). La carta cierra con una nota de urgencia—predica la palabra mientras puedas, mi propio tiempo es breve, ven a mi pronto (capítulo 4)

TRASFONDO

El trasfondo de 1 Timoteo es, en líneas generales, el siguiente: Pablo dejó a Timoteo a cargo de la iglesia de Efeso mientras él prosiguió hacia Macedonia, La preocupación por la iglesia y por Timoteo como enlace entre él y la iglesia lleva al apóstol a escribir este manual de instrucción, que tenia la intención de suplementar los consejos dados oralmente por Pablo en el momento de partir, vista la posibilidad de que su regreso a Efeso pueda retrasarse (3:14-15).

La situación en Tito es similar. El interés de Pablo por Creta, estimulado sin duda por su limitado contacto con dicha isla en su viaje a Roma, pudo finalmente hallar expresión en una campaña misionera en aquel lugar. Tito fue como ayudante, y cuando Pablo vio que era necesario regresar al continente, escribió para fortalecer la mano de su delegado que estaba actuando todavía en la isla. Sería ir más allá de la evidencia afirmar que Pablo y Tito fundaron la iglesia de Creta; lo más que podemos suponer es que la fe cristiana no estaba bien establecida allí. Visto que Pablo no podía permanecer durante mucho tiempo, escribió para dirigir a Tito en la tarea de la organización de la purificación de la comunidad cristiana de elementos adversos a la fe. Pablo espera que Tito se reúna con él en Nicópolis, una ciudad de la sección epirea de Grecia, donde anticipa pasar el invierno (Tit. 3:12).

2 Timoteo fue escrita desde Roma por Pablo el prisionero (1:16-17). Se supone que nuevas sospechas han llevado a su arresto y a una segunda prisión. Ahora solamente le queda Lucas como compañero cercano (4:11), si bien otros permanecen en contacto con él (4:21). Sin embargo, no encontró nadie que compareciera con él en su primera audiencia (4:16). Lo conmovedor de su soledad queda reflejado en esta carta que muestra al apóstol, ya entrado en años, anhelando la presencia de Timoteo, su hijo en la fe, y que dice mucho sobre Timoteo como también a él. No es extraño que la situación general de la iglesia, según Pablo la había experimentado desde la liberación de su primera prisión, echara sombra sobre sus pensamientos al escribir, y que se expresara en una carta que, de otro modo, hubiese sido casi puramente personal. Hay quienes se oponen a la fe, y cuya enseñanza es tan errónea como sus motivos. Timoteo debe estar alerta contra ese peligro, ya que él pronto deberá cargar sobre sus hombros una responsabilidad mayor, una vez que su viejo amigo desaparezca de la escena.

LA NATURALEZA DE LA FALSA ENSEÑANZA Hemos observado que todas las pastorales tienen algo que decir respecto a una oposición a la fe. El problema es identificar la tendencia o las tendencias heréticas. Es mucho lo que se dice en las cartas que tenemos ante nosotros respecto a errores y a errantes, pero no hay mucho que

ayude a una identificación positiva. Leemos de aquellos que desean ser maestros de la ley, cuyos artículos de venta son los mitos y las genealogías sin fin (1 Ti. 1:4,7; cf. Tit. 3:9). De modo similar, se dirige la atención hacia hombres de la circuncisión que son insubordinados, engañosos, y que enseñan por ganancia deshonesta (Tit. 1:10-11). En relación con esto se vuelven a mencionar los mitos judíos (1:14). Se hace una advertencia contra aquellos que tienen tendencias ascéticas, que prohiben el matrimonio y el comer ciertos alimentos (1 Ti. 4:3). Hay una desviación bien clara que se expresa en determinado momento. Hay algunos hombres que están enseñando que la resurrección ya ha sucedido, por lo cual niegan una resurrección física futura (2 Ti. 2:18; cf. 1 Ti. 1:20). Otra parte del problema está en un plano inferior y se relaciona con disputas sin sentido respecto a palabras y asuntos de poca consecuencia (2 Ti. 2:14; 3:9). Finalmente, aquello que es falsamente llamado conocimiento se transforma en blanco directo del apóstol (1 Ti. 6:20).

F. C. Baur pensó que 1 Timoteo 6:20 aportaba una clara indicación de que se tenia en mente a la herejía marcionita. En este pasaje aparece la palabra *antítesis,* el mismo término usado por Marción como título de su obra, en la que presenta los contrastes y contradicciones existentes entre la antigua y la nueva dispensación. Aquí también leemos de *gnosis* (Marción era gnóstico en su punto de vista general). Si esta identificación es correcta, las pastorales corresponden al segundo siglo y no pueden ser consideradas apostólicas. Sin embargo, si se tiene en cuenta la gran cantidad de refutaciones con que los escritores patrísticos atacaron la posición de Marción, sería realmente extraño que el autor de las pastorales, en caso de pertenecer al período patrístico, se diese por satisfecho con un comentario al paso. Además, si existe una unidad subyacente entre los varios informes respecto a las enseñanzas heréticas que aparecen en estas epístolas, entonces el error no puede ser marcionita, ya que las referencias a los maestros de la ley y a los mitos judíos eliminan esa posibilidad. Marción era implacablemente anti-judío. Un detalle más, los falsos maestros son estigmatizados como hombres de mente corrupta que proponen sus puntos de vista simplemente en aras de una ganancia deshonesta. Marción era ya rico y no utilizaba su propaganda religiosa para este propósito; además él no podría ser acusado de desvío moral. Por el contrario, sus seguidores eran conocidos por lo correcto de su vida. Se puede aceptar que la prohibición de casarse y la abstinencia de ciertas comidas (1 Ti. 4:3) se ajusta bastante bien a los principios marcionitas pero estos rasgos no estaban limitados a tal movimiento.

Algunos estudiosos favorecen la posición de que el gnosticismo en su sentido más técnico era el que presentaba la oposición a que se refieren las pastorales. Pero los rasgos más especulativos del gnosticismo, tales como emanaciones angélicas y sicigias, no se evidencian aquí, a menos que—como algunos dicen—las referenas a las genealogías tengan tales

emanaciones en mente. No será suficiente afirmar que el énfasis respecto al único Dios (1 Ti. 2:5) es un rechazo de la posición gnóstica de que existen dos (uno responsable de la creación, el otro de la salvación), o que el deseo de Dios de salvar a todos los hombres (1 Ti. 2:4) es un ataque al espíritu esotérico gnóstico y a su actitud condescendiente para con los hombres comunes, o que la designación "Jesucristo hombre" (1 Ti. 2:5) es una negación intencional de la cristología docética de los gnósticos, ya que la totalidad de la sección en la cual se hacen dichas afirmaciones no tiene ningún carácter polémico, sino que constituye una exposición del deber cristiano sin segundas intenciones.

La negación de una resurrección corporal futura (2 Ti. 2:18) sugiere un punto de vista similar a aquél que Pablo enfrentó en Corinto (1 Co. 15). No es fácil ver cómo pueda relacionarse esta aberración con tendencias que se entroncan en el judaismo, si bien la herejía colosense aporta un ejemplo anterior de eclecticismo. Tal vez es inútil tratar de conjugar todos los elementos bajo un solo sistema. Muchas de las alusiones que aparecen en las Pastorales son bastante vagas y sugieren una indulgencia inútil en caprichos religiosos más bien que herejías claramente definidas. El apóstol habia advertido a los ancianos efesios de dificultades tanto desde adentro como desde afuera (Hch. 20:29-30).

AUTENTICIDAD

¿Pertenecen estas epístolas a la edad apostólica, pudiendo haber sido escritas por Pablo, o pertenecen acaso a un período posterior proviniendo de otra mano? Respecto a este asunto hay una marcada diferencia de opinión, aunque existe un acuerdo general de que la homogeneidad de los tres documentos demandan que se los trate como una unidad en este problema de su escritor. Se han tomado tres posiciones básicas. En primer lugar está el punto de vista tradicional, que sostiene que Pablo las escribió cerca del fin de su vida. En segundo lugar está la teoría fragmentaria que opina que partes de las pastorales, tales como el relato de la historia precristiana de Pablo como perseguidor (1 Ti. 1:13-15), las referencias a Timoteo y a su familia (1 Ti. 1:18; 2 Ti. 1:4-5; 3:14-15), y el canto del cisne del apóstol (2 Ti. 4:3-8 y quizá la totalidad del capítulo) fueron escritos presumiblemente por Pablo, siendo luego integradas por un escritor posterior a su propio material. En tercer lugar tenemos el enfoque novelesco, que considera la totalidad de estas epístolas como obra de un paulinista que se tomó la libertad de escribir en nombre de Pablo para aprovechar los males de su tiempo y fortalecer la comunidad cristiana. Para esta posición lo habitual es asignar las epístolas a la primera parte del segundo siglo. Es evidente que la segunda y la tercera posición difieren entre sí respecto a la identificación de los fragmentos.[1] Un punto dé-

[1]Moffat, *Introduction to the Literature of the New Testament,* pp. 403-405.

bil de esta posición es el que ha sido expresado por Wilhelm Michaelis: si estos fragmentos eran ya conocidos y aceptados como pertenecientes a Pablo, el escritor no los podría haber pasado como suyos; por otra parte, si no eran conocidos como pertenecientes a Pablo, no habría ninguna ventaja en utilizarlos para impartir un carácter paulino a su obra.[2]

(1) *Evidencia externa.* Las citas de estos libros como obras de Pablo comienzan con Ireneo. Tertuliano y Clemente de Alejandría también se los adjudicaron a Pablo. El Canon de Muratori los incluye, pero no el de Marción. Según Tertuliano, Marción los rechazó.[3] Escritores más antiguos demuestran tener también conocimiento de las Pastorales. Policar-po se refiere a aquellos que amaban la era presente, usando un lenguaje idéntico al de Timoteo 4:10.[4] Este mismo autor describe el amor al dinero como principio de todo mal (cf. 1 Ti. 6:10) y observa que nada hemos traído al mundo y nada podemos llevarnos de él (cf. 1 Ti. 6:7).[5] Clemente de Roma usa la frase "dispuestos a toda buena obra"[6] (cf. Tit. 3:1) e insta a sus lectores a levantar santas manos al acercarse a Dios[7] (cf. 1 Ti. 2:8). También le es conocida la expresión: "servir con pura conciencia"[8] (cf. 2 Ti. 1:3). Estas referencias no agotan de ningún modo las alusiones que aparecen en escritores del período postapostólico. Algunas de éstas podrian ser explicadas como expresiones proverbiales que circulaban "en el ambiente", pero esto no explicará a todas.

El hecho de que las Pastorales estén ausentes del Canon de Marción demanda algo de atención, aunque sea de paso. Si a esto se lo considera como evidencia suficientemente fuerte como para descartar a Pablo como autor, entonces es también lo suficientemente fuerte como para descartar la composición de estos libros por parte de un paulinista durante los primeros años del siglo II, a menos que supongamos que Marción fuese lo suficientemente versado como para distinguir estas epístolas de aquellas que eran genuinamente paulinas. Un modo más seguro de abordar este problema es el de sostener que el contenido de las Pastorales era lo suficientemente incompatible con el credo de Marción como para hacer que éste rechazara dichas cartas a pesar de su origen paulino. La exaltación de la ley mosaica no le sería muy aceptable (1 Ti. 1:8), como tampoco lo sería el ataque al ascetismo (1 Ti. 4:3), ni la magnificación de las Escrituras del Antiguo Testamento (2 Ti. 3:16-17). Marción podría haberse sentido ofendido por la advertencia que aparece en 1 Timoteo 6:20,

[2] *Pastomlbriefe un Gefansgeschaftsbriefe,* p. 135. Una crítica completa de la Teoría Fragmentaria, que incluye la de P. N. Harrison, aparece en *The Pastoral Epistles, TBC,* pp. 49-52, de Donald Guthrie. ^*Contra Marción* v. 21.

^*Filipenses* ix. 2.

^*Filipenses* iv. 1.

[6] *I Clemente,* ii. 7.

[1] *I Clemente* xxix. 1.

[8] / *Clemente* xlv. 7.

que contiene precisamente la palabra *antítesis,* que él mismo utilizó en su propaganda.[9]

La ausencia de las Pastorales del papiro Chester Beatty 46, que incluye a todas las otras cartas de Pablo, ha sido propuesta como una razón adicional para cuestionar su autenticidad. Hay dos razones por las que esta objeción no tiene ningún peso especial. En primer lugar, el texto de las epístolas paulinas es fragmentario, y las Pastorales bien pueden haberse separado del manuscrito. En segundo lugar, si se tiene en cuenta que las Pastorales fueron aceptadas por Clemente de Alejandría y sin duda por otros miembros de la iglesia egipcia de una época anterior a la de los papiros Chester Beatty, entonces, aunque pudiera establecerse que las Pastorales no estaban incluidas en el texto original de estos papiros, el alcance más amplio de esta omisión sería el de reflejar únicamente un juicio muy local respecto a la autenticidad de dichas epístolas.

(2) *Evidencia interna.* Es aquí, más que en el ámbito de la evidencia externa, que se han descubierto las principales razones que han llevado a cuestionar el carácter originariamente paulino de estas cartas. A. H. Mc-Neile, luego de sopesar los diferentes factores involucrados, declara lo siguiente: "La conclusión.. .es irresistible. Estas epístolas, tal como están, no pueden provenir de la pluma de San Pablo".[10]

Ya de entrada, el punto de vista negativo encuentra un obstáculo en el hecho de que estas epístolas le son atribuidas a San Pablo. Esto es generalmente obviado más bien a la ligera con la observación de que el verdadero escritor no tuvo mala intención y que su conducta no debería ser juzgada en base a las reglas más estrictas del siglo **XX.** Nosotros deberíamos simplemente colocar los nombres de Pablo, Timoteo, Tito entre comillas, y no impugnar los motivos del escritor. Pero antes de hacer esto, es menester considerar los siguientes aspectos del problema, (i) La supuesta analogía con los apocalipsis seudónimos no constituye un verdadero paralelo. Philip Carrington escribe lo siguiente: "Esto es algo muy diferente del realismo de las epístolas del Nuevo Testamento, con sus mensajes simples y directos de personas conocidas a iglesias conocidas, y especialmente en el caso de las epístolas pastorales, con su contenido práctico y poco imaginativo. Parecería no haber evidencia alguna de que tales misivas fueran libremente compuestas en nombre de personas contemporáneas que habían muerto recientemente"." (ii) Que la iglesia del segundo siglo estaba consciente del peligro de falsificación es algo que es testificado por el Canon de Muratori, que menciona una epístola a los laodicenses y otra a los alejandrinos, falsificadas bajo la guisa del nombre de Pablo. *Los Hechos de Pablo* incluyen una epístola corintia

^Véase el comentario de Clemente de Alejandría: "Convictos por sus propias palabras, los herejes rechazan las epístolas a Timoteo" *(Stromateis* ii. 11).

>0*An Inlroduction to the Study of the New Testameni* (2ª ed., 1953), p. 196.

11 *The Early Christian Church,* I, 259.

que, como el resto del material, había sido inventada por un presbítero del siglo II que alegó haberlo hecho por amor a Pablo. La iglesia no se dejó impresionar por esto y lo depuso, (iii) Es necesario reconocer que las epístolas mencionadas, junto con algunas más del período postapostóli-co, no llegan de modo alguno a acercarse en tono o calidad a las epístolas pastorales, sino que están en un nivel notoriamente inferior, (iv) No es claro que se pueda obtener apoyo para este punto de vista haciendo referencia al caso de 2 Pedro, ya que no hay seguridad de que esta obra sea seudónima. Muchos de quienes piensan que lo es, no están dispuestos a formular un caso a favor de la pseudonimidad de las Pastorales sobre este supuesto paralelo, en razón de que 2 Pedro tiene un carácter apocalíptico que está ausente de las Pastorales, (v) Las costumbres paganas no son realmente decisivas para la iglesia de Cristo. Lo natural es esperar una norma ética superior en la iglesia que en los círculos paganos en este asunto de escribir en nombre de otro, (vi) Cuando se tiene en cuenta que las cartas pastorales contienen advertencias explícitas en contra de los engañadores (I Ti. 4:1-2; Tit. 1:10; 2 Ti. 3:13), se hace sicológicamente difícil suponer que el escritor adoptase una práctica que involucra un cierto tipo de engaño.[12]

Corresponde ahora pasar a examinar aquellos argumentos en contra de la autenticidad que se basan en el contenido de las Pastorales.

A. Existen ciertos datos históricos que no se pueden compaginar con el marco de la vida y tareas conocidas de Pablo previas a su viaje a Roma. Uno de ellos es el punto que aparece en 2 Timoteo 4:20, "A Tró-fimo dejé en Mileto enfermo". Esto es muy difícil de encuadrar en el último viaje de Pablo a Jerusalén (Hch. 20:4; 21:29). Otro aspecto es la referencia a los libros y al capote que Pablo dejó en Troas (2 Ti, 4:13). Es muy difícil insertar esto en el viaje a Jerusalén en el que fue hecho prisionero. La impresión que el lector recibe es que estas cosas fueron dejadas en Troas muy recientemente y que, por ser muy apreciadas por Pablo, aparecen ahora incluidas en su pedido. Si él las hubiese dejado en su camino a Jerusalén, las hubiese pedido desde Cesárea, donde estuvo detenido durante dos años.

Debe también notarse que los asociados y amigos de Pablo incluyen muchos nombres nuevos, tales como Onesíforo, Eubulo, Zenas el intérprete de la Ley, Artemas y otros. Aparecen también nuevos oponentes, tales como Himeneo y Fileto.

No es factible colocar a estos y otros datos similares dentro del marco de la vida de Pablo antes de ser prisionero del imperio. Lo que resta es adoptar una de dos alternativas: o se reconoce que estas epístolas deben proceder de alguien que vivió después de la época de Pablo y que agregó

[12]Un tratamiento más completo de la pseudonimidad puede hallarse en Donald Guthrie, *New Testament Introduction, The Pauline Epistles,* pp. 282-294. Véase también J. I. Packer, *'Fundamentalism' and the Word of God,* pp. 181-186.

estos datos, o se trata de buscar un lugar para ellos fuera del marco del libro de Hechos. Este último enfoque está relacionado con la teoría que Pablo fue liberado de su prisión, trabajó durante algunos años más, tras lo cual volvió a ser hecho prisionero, siendo finalmente ejecutado en Roma.[13]

A favor de su liberación militan las esperanzas mismas de Pablo (Flm. 22; Fil. 1:25). Esto tiene especial importancia en el caso de Filipenses, vista su probable fecha cerca del fin de su prisión. Debe reconocerse, empero, que una esperanza tal podría haber sido frustrada por eventos posteriores.

Hay varios testimonios patrísticos que indican que Pablo fue a España, según el propósito expresado por él en Romanos 15:28. Es evidente que el escritor del Canon de Muratori estaba bajo la impresión de que Pablo hizo dicho viaje. Numerosos Padres lo mencionan, pero su fecha tardía hace que su testimonio sea de dudoso valor. Sin embargo, el caso es diferente con Clemente de Roma, visto que él escribió antes del fin del primer siglo. El afirma que Pablo, "habiendo enseñado justicia a todo el mundo, y habiendo ido a los extremos del occidente, y habiendo dado testimonio ante las autoridades, fue liberado del mundo y fue al lugar santo, siendo el más grande ejemplo de paciencia".[14] Cabe observar que la palabra España no aparece aquí. En lugar de ello Clemente afirma que Pablo fue a los extremos del occidente. Su testimonio ha sido sujeto a dos críticas. En primer lugar, se afirma que ϵλθων debe traducirse "habiendo venido" en vez de "habiendo ido", implicando así un destino romano, no hispánico. Este es el significado habitual, si bien el otro también es posible. Lo que favorece la traducción "habiendo ido" en este pasaje es el hecho de que Italia difícilmente pudiera haber significado para Clemente los extremos del occidente. Era más bien el centro del imperio. En segundo lugar, se piensa que Clemente estaba influido por las afirmaciones que Pablo hace en Romanos 15 respecto a su esperanza de visitar España, y que llegó a la conclusión de que debió haber ido allí. Esta es una posibilidad, pero queda disminuida por la circunstancia de que en el contexto inmediato Clemente menciona que Pablo sufrió siete cautividades. Si esto no es una mera conjetura, él debe haber tenido acceso a fuentes independientes de material informativo que cubrían aspectos de la vida de Pablo que no están incluidas en Hechos.

No debe llegarse a la conclusión de que si se puede demostrar que el viaje a España no llegó a materializarse, el caso a favor de Pablo como escritor de las Pastorales sufre un golpe mortal. Es muy factible alegar que ciertas circunstancias en el oriente puedan haber causado que el

'Eusebio *HE* II, xxii afirma, "Dice la tradición que después de haberse defendido, el após-:ol fue nuevamente a su ministerio de predicación, y al volver por segunda vez a la misma ciudad, sufrió el martirio bajo Nerón".

[4]/ *Clemente* v.

apóstol regresase allí en vez de ir a España. En tal caso, las actividades y personalidades reflejadas en las Pastorales pueden ser colocadas dentro del marco de tal ministerio.

B. Se dice que el énfasis de organización en las cartas es ajeno a Pablo y posterior a su tiempo. ¿Cómo podría un hombre que estaba obsesionado con la idea de que el Señor regresaría pronto mostrarse gravemente preocupado por tales asuntos? En sus otras cartas él guarda un silencio casi absoluto respecto a funcionarios de la iglesia. Con todo, no puede negarse que él insistió en la necesidad de ancianos para la guianza e instrucción de las iglesias que estableció (Hch. 14:23) y que en una ocasión menciona a obispos y diáconos (Fil. 1:1). Es más razonable suponer que al escribir a otras iglesias Pablo no tenía necesidad de referirse a tales hombres de modo específico, que opinar que la situación filipense era excepcional y por lo tanto no normativa para las iglesias paulinas en general (cf. 1 Ts. 5:12). Tampoco queda de ningún modo en claro que el interés del apóstol por el regreso del Señor le haría indiferente a la organización de la iglesia. La analogía con Clemente de Roma es útil en este punto. He aquí un hombre con un punto de vista escatológicamente muy desarrollado que estaba también preocupado por la regularidad y la estabilidad de organización.

La supuesta falta de interés de parte de Pablo en asuntos eclesiásticos es frecuentemente vinculada con su dependencia de una guianza carismá-tica para las congregaciones. Quien tuviese el don de la profecía podría resolverle a la iglesia cualquier problema urgente de administración a través de una palabra del Señor. Se piensa que es significativo que este énfasis carismático está ausente de las cartas pastorales, habiendo dado paso a una autoridad investida en hombres oficialmente elegidos para el liderazgo. Pero éste es un contraste demasiado simplista, ya que en las cartas se da lugar al dicho profético en dos puntos (1 Ti. 1:18; 4:14). Tales referencias difícilmente podrían esperarse de una situación pos-apostólica.

En las Pastorales se mencionan obispos, ancianos, y diáconos. Hay un acuerdo general de que obispos (literalmente, supervisores) y ancianos no indican oficios diferentes, puesto que los términos parecieran ser usados de un modo intercambiable (Tit. 1:5,7; cf. Hch. 20:17,28). Por esta razón es precario darle demasiado peso al hecho de que la palabra obispo aparezca sólo en singular, en tanto que la palabra anciano (presbítero) aparece tanto en singular como en plural. Sin embargo, se hace gran énfasis en la afirmación de que en realidad Timoteo y Tito eran obispos del mismo corte que Ignacio, ya que tienen el poder de nombrar ancianos (Tit. 1:5; cf. 1 Ti. 5:19) y de ejercer control supervisor sobre la disciplina de la iglesia. Los requisitos de la situación, empero, parecen ser adecuadamente resueltos si se supone que Timoteo y Tito actuaban como repre

sentantes personales de Pablo, lo que naturalmente les conferia una autoridad que superaba la de los funcionarios de la iglesia local.

Hay fuertes objeciones a la noción de que las Pastorales presuponen un obispo del tipo monárquico. Donald Guthrie menciona tres de ellas.[15] En primer lugar, uno esperaría una clara indicación de que en una congregación determinada sólo un individuo debiera ocupar este cargo. En segundo lugar, el término obispo no sería entonces aplicado a un anciano, sino que seria mantenido como algo distinto. En tercer lugar, si se tuviese en mente un obispo de tipo monárquico lo natural es que se hubiesen tomado ciertas previsiones para la perpetuación del cargo.

W. F. Albright tiene un cortante comentario respecto a la relegación de las Pastorales al segundo siglo en base a su enseñanza respecto al gobierno de la iglesia. "El repudio de las epístolas pastorales de Pablo, ahora habitualmente asignadas por los peritos críticos al período de los años 125 al 150 d.C., se torna bastante absurdo cuando descubrimos que la institución de supervisores y de superintendentes (ejuaKortoi, nuestros obispos) en Timoteo y Tito, como así también en la literatura cristiana extrabiblica más antigua, es virtualmente idéntica con la institución ese-nia de los *mebaqqerim* (a veces mal traducida como 'censores')".[16] Estos funcionarios son mencionados en el Manual de Disciplina de la Comunidad del Qumrán y también en el Documento de Damasco. Bo Reicke no piensa que la iglesia recibió su oficio episcopal del *mebaqqer* esenio, pero encuentra en estas dos instituciones una analogía interesante.[17] Su ensayo es valioso por demostrar que en la iglesia antigua, como en Qumrán, coexistían elementos oligárquicos y democráticos. Esto socava la noción de un desarrollo gradual en el gobierno de la iglesia, tal como el que se relaciona con la asignación de una fecha tardía para las Pastorales.

Uno pensaría que si las Pastorales corresponden a un período de algunas décadas después de la muerte de Pablo, los requisitos para los ancianos y diáconos serían tan bien conocidos en la iglesia que no necesitarían ser detallados en estos escritos. Parecería ser que el período lógico para tal instrucción sería la era apostólica.

Algunos estudiosos hallan en 1 Timoteo 5 evidencias de un orden de v iudas, pero el lenguaje no es lo suficientemente preciso como para hacer que esto sea algo seguro. El énfasis recae sobre el cuidado que la iglesia debía tener de las viudas indigentes y la responsabilidad de ellas de rendir ^ervico a los santos.

C. El estilo y el lenguaje de las Pastorales, se asevera, constituyen una carrera contra la paternidad literaria paulina. No cabe duda que existe .ma diferencia considerable en ambos rubros entre estas epístolas y las

Ihe Pastoral Epistles, TBC, p. 31.
/ *rom ifie Sume Age lo Christiamty,* 2ª ed., p. 23.
"IheConstitution ot the Church" en *The Scrolls and the New Teslamenl,* K. Stendahl, ..:.. p. 154ss.

otras epístolas paulinas. El estilo no es argumentativo. Carece del rápido corte incisivo y del carácter apasionado y fragmentario que tan frecuentemente distinguen la obra del apóstol. Aquí la atmósfera es más bien calma y el paso sosegado. Las cartas tienen un carácter didáctico calmo. Si las epístolas reconocidas como paulinas fuesen uniformes en materia de estilo—que no son—este argumento tendría que ser tenido en cuenta más seriamente. Del lado positivo, cabe decir que los rasgos de la mano de obra paulina no están ausentes. Uno de ellos es la tendencia del autor a usar listas de virtudes y vicios, bien en consonancia con el estilo paulino, como se evidencia especialmente en las *Hauptbriefe*. Hay otros rasgos que también están presentes.[18]

Se adjudica mayor peso aun a las diferencias en vocabulario. Son peculiares a las Pastorales, entre los escritos adjudicados a Pablo, las palabras *piedad* (10 veces); *sana*, con referencia a la *doctrina* (9); *fiel* (digna de confianza) *es la palabra* (5). La palabra *doctrina* (didaskalia) tiene un uso mucho más abundante que en las paulinas. Muchos términos que son privativos de las Pastorales ocurren con poca frecuencia, o aun una sola vez, en estos libros. No exageramos si decimos que para muchos éste es el factor decisivo que los lleva a la conclusión de que Pablo no pudo haber escrito las Pastorales. Este caso ha sido formulado de modo más persuasivo por P. N. Harrison en su libro *The Problem of the Pastoral Epistles* (El problema de las epístolas pastorales) (1921). Sus conclusiones pueden ser resumidas en los siguentes puntos: (i) El vocabulario total de las Pastorales es de 902 palabras. Si se omiten los 54 nombres propios, uno llega a la cifra de 848. De éstas, 306, o sea el 36%, no aparecen en las diez cartas paulinas, (ii) 175 palabras están ausentes de cualquier escrito neotestamentario, fuera de las Pastorales, (iii) 131 palabras aparecen en las Pastorales y en otros libros del Nuevo Testamento, pero no en otra epístola paulina, (iv) Un gran número de palabras que aparecen en las cartas reconocidas de Pablo están ausentes de las Pastorales. Estas llegan a un total de 1635, excluyendo los nombres propios, de los cuales 582 son peculiares a Pablo y 1053 ocurren también en otros libros del Nuevo Testamento. Harrison no está dispuesto a enfatizar demasiado este último rasgo, reconociendo que se le debe permitir a una persona cierta flexibilidad en su vocabulario, especialmente al cambiar la naturaleza del material de que se ocupa, (v) Las partículas, preposiciones y otros elementos menores del lenguaje, que abundan tanto en Pablo, están en muchos casos ausentes de las Pastorales, (vi) El lenguaje de las Pastorales, se dice, muestra un parentesco marcadamente cercano al lenguaje de los escritores del siglo II, a saber, los Padres Apostólicos y los Apologistas.

El enfoque de Harrison es conocido como método estadístico. Hay quienes han criticado ciertos aspectos de su metodología, en tanto que

[18] E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles*, pp. 18-22.

están de acuerdo general con sus conclusiones.[19] Otros, por su parte, destacan lo que consideran como defectos más serios que cuestionan sus resultados, a saber:

(1) Este método no puede ser rígidamente aplicado a menos que los materiales sean de la misma naturaleza. Es cierto que las Pastorales tienen su carácter propio y particular, dictado en cierta medida por los temas de que se ocupa. Los diferentes grupos de cartas paulinas concuer-dan menos entre sí en el área del vocabulario de lo que lo hacen las cartas individuales dentro de cada grupo en su relación mutua. Digno de nota es el hecho de que las Pastorales abundan en enseñanza ética. Si hubiese más de este tipo de enseñanza en las otras cartas atribuidas a Pablo, sería razonable suponer que muchas de las palabras que sólo aparecen en las Pastorales podrían ser halladas también en los otros escritos. Puede vislumbrarse algo de esto en el hecho de que Romanos 1:18-32, que tiene un carácter fuertemente ético, tiene un porcentaje bastante alto de palabras en común con las Pastorales.

(2) No se puede suponer que la ausencia de 175 *hapax legomena* del resto del Nuevo Testamento signifique que estas palabras no eran de uso común en la era apostólica. Todas, con la excepción de unas pocas, han sido halladas en obras que se originaron antes del año 50 d.C.[20] Además, más del 87% del vocabulario de las Pastorales ha sido hallado en los escritos del Filón, un contemporáneo un poco mayor que Pablo.[21]

(3) Guthrie nota que aproximadamente el 80% de las *hapaxes* aparecen en la Septuaginta. Esto es importante, vista la fuerte influencia que la LXX tuvo sobre el lenguaje del apóstol Pablo, cosa que se evidencia no sólo en sus citas de la misma, sino también en su dependencia de sus ideas y terminología.

(4) Las Pastorales son demasiado breves corno acentuar que la aplicación del método estadístico sea satisfactorio. G. U. Yule ha llegado a la conclusión de que para poder tener una base adecuada para un análisis estadístico se requeriría un tratado de por lo menos diez mil palabras.[22] A las Pastorales les falta mucho para cubrir este requisito.

(5) En lo que tiene que ver con el vocabulario de las Pastorales que no aparece en las cartas paulinas reconocidas (306 palabras), Wikenhauser nota que la gran mayoría de éstas aparecen solamente en una epístola, y llega a la siguiente conclusión: "Por lo tanto las epístolas pastorales no pueden ser obra de un falsario, porque de otro modo las palabras no paulinas estarían distribuidas de un modo más parejo".[23]

(6) El hecho de que unas 112 partículas, preposiciones y otros pequeños elementos del lenguaje no aparezcan en las Pastorales es algo que

[J]P.ej., K. Grayston y G. Herdan, en *NTS,* VI (oct. 1959), 1-15. [:] 'Montgomery Hitchcock, *"Tests for íhe Pastarais", JTS,* XXX (1929), 278.

-Hitchcock, "Philo and The Pastorals", *Hermathena,* LVI (1940), 113-135.

--*The Statistical Study of Literary Vocabulary,* (1944).

[:]-.Vew *Testament Introduclion,* p. 446.

llama fuertemente la atención, pero que no es abrumador si se tiene en cuenta la brevedad de las cartas, su amplio uso de imperativos (cosa que invita el asíndeton), y la presencia de muchas series de palabras que abundan en descripción, sinónimos, etc., en las que las comas dominan más que las particulas. En realidad, hay varias docenas de este tipo de partículas que se encuentran tanto en las Pastorales como también en una o más de las diez cartas paulinas. Cuan difícil es basar conclusiones sólidas sobre las partículas puede verse en la circunstancia de que TE ocurre 18 veces en Romanos y ninguna vez en Calatas, aunque se reconoce que el escritor es el mismo y que sus temas están estrechamente relacionados.

Ramsay tiene un análisis interesante sobre el cambio de vocabulario en Pablo. El mismo se centra mayormente en xauxáo^ai (gloriarse) y formas relacionadas, que son tan prevalentes en las *Hauptbriefe* pero infrecuentes de allí en adelante y totalmente ausentes de las Pastorales. Esto es una señal de progreso espiritual, puesto que se ve como una palabra que pertenece a la herencia farisaica del apóstol va siendo gradualmente abandonada.[24]

D. Se dice que el punto de vista y énfasis doctrinal es diferente del de Pablo. Este argumento ha sido vigorosamente desarrollado por B. S. Bastón, en *The Pastoral Epistles* (Las epístolas pastorales) (1947) y se su-mariza a continuación. En lugar de ser creativo, el autor es simplemente conservador, y está empeñado en mantener la línea de la posición orto-doxa. Hace repetidas referencias a la sana doctrina. Hay varios puntos específicos que son considerados como contrarios a una paternidad literaria paulina: (1) Ausencia de la paternidad de Dios fuera de las fórmulas de salutación. (2) Falta de mención de Jesucristo como Hijo. (3) Escaso espacio dedicado al Espíritu Santo (mencionado 3 veces). (4) La adjudi-cación del título de Salvador no sólo a Cristo, sino también, en varios lu-gares, a Dios (1 Ti. 1:1; 2:3; 4:10; Tit. 1:3; 2:10; 3:4). Hay varios títulos que se le aplican a Dios—grande, bendito, vivo, etc. (5) Ausencia del misticismo paulino manifestado en las palabras "en Cristo", a pesar de que dicha fórmula ocurre 9 veces en frases tales como "la gracia que fue dada en Cristo" y "la fe que es en Cristo". (6) Ausencia de la antítesis paulina entre fe y obras. (7) Frecuente uso de la palabra fe con el significado del contenido de la creencia cristiana. (8) Exaltación de la ley y énfasis en el mantenimiento de las obras. (9) El carácter no-paulino de la enseñanza respecto a la salvación. Existe una referencia a la salvación de mujeres a través de la procreación de hijos (1 Ti. 2:15). Además, el autor parece descender hasta a una autosalvación al afirmar que Timoteo puede salvarse tanto a sí mismo como a sus oyentes (1 Ti. 4:16). (10) La retención de términos paulinos, pero con significados diferentes.

[24] The *Teaching of Paul,* p. 340.

En la medida en que el argumento tiene que ver con la ausencia de ciertos toques paulinos, el mismo queda debilitado por el hecho de que las Pastorales son de carácter práctico en una medida muy poco común y son, por tanto, menos teológicas. Esto puede ayudar a explicar los puntos (1) y (2). Del mismo modo (3) pierde mucha de su fuerza cuando uno reconoce que las Pastorales están muy estrechamente relacionadas con la literatura sapiencial y que por ello no podría esperarse de las mismas que tuviesen un carácter pneumático. Además, si bien es cierto que Pablo en-fatiza mucho al Espíritu en su enseñanza respecto al desarrollo de la vida cristiana, no lo hace de modo uniforme, como se ve en el caso de Colo-senses. Es difícil estimar la fuerza de (4) y (5). No es cosa infrecuente entre escritores cristianos que una temprana preocupación con Cristo haya dado paso a una mayor atención al ser y a la naturaleza de Dios. Tal puede haber sido el desarrollo teológico de Pablo. En lo que tiene que ver con (6), es factible suponer que la marcada antítesis entre fe y obras que caracterizara los escritos del apóstol durante la controversia legalista no era necesaria durante la parte final de su vida. La respuesta a (7) se encuentra en el hecho de que la fe retiene su sentido subjetivo (la propia fe) en varios lugares (por ejemplo, 1 Ti. 1:5; 2 Ti. 1:5) y que en las epístolas reconocidas de Pablo la fe tiene en ocasiones un sentido objetivo (Gá. 1:23 y quizás Ro. 1:5). Con el crecimiento de la herejía surgió la obvia necesidad de enfatizar la lealtad hacia la verdad cristiana (cf. Jud. 3). Es probable que una más profunda percepción paulina de la naturaleza humana y de los extremos escandalosos hacia los cuales algunos cristianos estaban dispuestos a llegar para demostrar su libertad en el evangelio explique (8) en gran medida. El apóstol puede muy bien haber llegado a sentir que las congregaciones que tenía en mente, al carecer de un lideraz-go apostólico, requerían la guianza tangible de la ley en el área de la conducta rutinaria. Ya anteriormente el apóstol habia demostrado tener la más alta admiración por la ley (Ro. 7:12; 8:4). En lo que tiene que ver con (9), el pasaje respecto a las mujeres posiblemente tenga que ver con la preservación fisica y con la paz mental lograda a través de la prueba del parto, más que a la salvación en el habitual sentido soteriológico. El otro pasaje (1 Ti. 4:46) parece de veras ser muy poco paulino. Sin embargo, si el autor hubiese sido algún devoto seguidor de Pablo, uno hubiera pensado que habría ejercido un gran cuidado en evitar cualquier choque con el punto de vista de Pablo. ¿Quién si no el apóstol mismo se hubiera arriesgado a usar la expresión "salvarte a tí mismo" de un modo que sirviese a su propósito, aun a riesgo de aparecer en contradicción con sus grandes dichos respecto a la salvación a través de la gracia? De hecho, Pablo había usado ya anteriormente un lenguaje que admitía al factor lumano en el proceso de la salvación (1 Co. 9:22). Finalmente, la noción de que los términos paulinos ya no tienen el contenido paulino (10) está

sujeta a debate. Es difícil ver ningún sentido cambiado en el uso de "justificar" (Tit. 3:7) o de "evangelio" (p.ej., 1 Ti. 1:11; cf. 2 Co. 4:4).

E. El escritor, se dice, hace que Pablo trate a Timoteo como un simple jovenzuelo que está en peligro de ser despreciado por tal razón (1 Ti. 4:12). Generalmente se acepta que el término que aquí se usa (veóinQ es aplicable a personas hasta cuarenta años, pero lo que aquí preocupa a la mente crítica es la amenaza de ser despreciado. Pero si se tiene en cuenta que los ancianos eran presumiblemente personas de una edad más avanzada, la amenaza puede haber sido bien real. Por cierto que esa es una base muy endeble sobre la cual cuestionar que Pablo pueda haber sido el escritor de estas epístolas.

En relación con esto conviene hacer notar la contribución de Spicq.[25] Este observa que hay rasgos sicológicos típicos del "anciano" que se manifiestan en las Pastorales. En comparación con el escritor, Timoteo no es más que un jovenzuelo. Son los primeros días de la persona más joven los que se recuerdan, como también las primeras experiencias del escritor en la obra misionera y aun en su actividad de perseguidor de la iglesia. Son los ancianos quienes se deleitan en recordar amorosamente sus propias experiencias. En consonancia con esta sicología, el énfasis recae en la necesidad de seriedad y de moderación. Existe un obvio deseo de ser tratado compasivamente y un ruego de que se atienda a su persona y a su comodidad personal. Dificultades que anteriormente hubiesen sido puestas de lado como indignas de mención se magnifican ahora en su mente. Todo esto concuerda con Pablo el anciano.

F. R. Montgomery Hitchtock ha hecho una contribución especial al estudio de las Pastorales al aducir que el sabor latino de estos libros está en consonancia con la situación conocida de Pablo.[26] Si el apóstol estaba interesado en evangelizar el occidente (específicamente España) había tenido necesidad de conocer el latín. No es difícil imaginarlo utilizando parte de su tiempo como prisionero en Roma para adquirir tal conocimiento, tanto a través de libros como de contactos con sus guardias. Este autor destaca muchas similaridades en tono, ideas, y terminología con escritos latinos, especialmente con la carta de Cicerón a su hermano Quinto, funcionario del gobierno que residía en la provincia de Asia (compárese con la posición de Timoteo en Efeso). Esta carta fue escrita cien años antes de la época de Pablo, pero la correlación es sorprendente.

Hitchtock formula el siguiente sumario: "El escritor de las Pastorales escribe como un cristiano romano educado. Sus ideas se mueven en un círculo definidamente romano. Sus pensamientos y metas se proyectan dentro de los reconocidos parámetros romanos de dignidad personal, piedad, obediencia a los oficiales superiores, equidad en el juicio, moderación, integridad, control de sí mismo, disciplina, organización, y fideli-

[25] *Les Epitres Pastorales,* cap. Vil.

«"The Latinity of the Pasturáis", *ET* XXXIX (mayo 1928) 347-352.

dad para con lo que se le ha confiado a uno". Hitchtock se arriesga a sugerir que quizá nuestro siglo pueda llegar a ser testigo de la rehabilitación de las epístolas pastorales como obra de Pablo. Esto no ha sucedido, pero existe un renovado interés en el tema. Algunos estudiosos son culpables de un dogmatismo tal que para ellos el asunto está finiquitado: Pablo no podría haber escrito estas cartas. Por otra parte, hay otros que no están dispuestos a enfrentar de modo ecuánime la evidencia que se ha aducido en contra de Pablo como escritor de esta correspondencia. La esperanza para el futuro de la investigación de este campo descansa en una imparcialidad mental hacía este problema.

Una conclusión que podría explicar los elementos paulinos más obvios, y al mismo tiempo llegar a un reconocimiento de los rasgos que son difíciles de armonizar con la paternidad literaria paulina, es que Pablo tuvo la ayuda de un amanuense.[27] Hay indicaciones que apuntan hacia Lucas, tales como 8vñvaÍTÍav (2 Ti. 1:6,12; Tit. 1:13; cf. Le. 8:47; Hch. 22:24); óv ipónv (2 Ti. 3:8; cf. Le. 13:34; Hch 1:11; 7:28; 15:11: 27:25) STU jiXeiov (2 Ti. 2:16; 3:9; cf. Hch. 4:17; 20:9; 24:4) Xíav (2 Ti. 4:15; cf. Le. 23:18). La primera y la tercera de éstas se encuentran solamente en las Pastorales y en Lucas; la segunda aparece una vez en Mateo, a más de la mencionada; la cuarta aparece en varios lugares fuera de Lucas y de las Pastorales. Aun otro ejemplo es uycuvEiv. Aparte de un caso que aparece en 3 Juan, todos los ejemplos provienen de las Pastorales y de Lucas. Su consonancia con la pluma de Lucas el médico es plenamente evidente. La presencia de Lucas con Pablo cubre los requisitos externos necesarios (2 Ti. 4:11)

LUGAR Y FECHA DE REDACCIÓN

La fecha de la muerte de Pablo no puede ser fijada con total certeza. Según el *Chronicon* de Eusebio sucedió en el año 67 o 68 d.C. Por otra parte el testimonio de 1 Clemente parece indicar que el martirio de Pablo (y de Pedro) precedió la muerte de otros en Roma. Si se tiene en cuenta que Nerón quemó la ciudad en el año 64 y culpó a los cristianos de ello, estos martirios posiblemente no fueron postergados por mucho tiempo. Si se concede la premisa de la paternidad literaria paulina, se puede asignar a las Pastorales al año 63, o quizás a una fecha dos o tres años más tarde.

ESTUDIOS RECIENTES

Al abocarse al problema de las Pastorales, C. K. Barrett ha adoptado la hipótesis fragmentaria, afirmando que se han usado fragmentos genui-nos de las composiciones de Pablo, "pero que han recibido un contexto

"lintre quienes favorecen esta hipótesis están Roller y Spicq.

histórico falso en su presente colocación en las Pastorales".[28] El retrato de Timoteo como joven e inexperto es considerado ficticio.

En lo que tiene que ver con la situación de la cual emergieron estos escritos, Barrett ofrece lo siguiente: "El propósito de las Pastorales era práctico. Pablo estaba siendo atacado: para los cristianos judíos él era 'el enemigo', y para muchos cristianos gentiles era sospechoso o estaba en peligro de volverse sospechoso, ya que disfrutaba del favor de los gnósticos. Aquellos que se mantuvieron fieles a la doctrina que habían recibido de su maestro se veían en necesidad de publicar, para poder presentar ante su propia generación la genuina voz paulina. El caso a favor de Pablo no debía fracasar por ausencia; aunque muerto, él todavía podía hablar a través de la pluma de aquellos que le debían su comprensión de la gracia divina".[29] Las Pastorales entonces deben ser consideradas como "el primer intento de hacer lo que toda generación de cristianos debe intentar hacer—reformular las convicciones de la primera generación, la generación apostólica, en una nueva era y en un nuevo ambiente".[30]

J. N. D. Kelly muestra inclinación por poner un énfasis considerable sobre puntos tales como la diferencia que hay entre los temas que se tratan en las Pastorales y en las otras cartas paulinas, lo que crea una atmósfera diferente y justifica el uso de un vocabulario diferente. Como Hitchtock, él enfatizaría el probable efecto de un ambiente latino sobre el apóstol, y con Spicq, enfatizaría la influencia de la creciente ancianidad sobre el estilo y el vigor de la expresión.[31] Kelly opina que hubo circunstancias que obligaron a Pablo a utilizar un amanuense diferente de aquél que le ayudaba habitualmente (suponiendo que Timoteo había sido asistente en la preparación de las Epístolas desde la Prisión), lo que puede ayudar en gran medida a explicar las peculiaridades de vocabulario, estilo, y tono que los peritos han detectado aquí.[32] La conjetura que se formula es que Pablo recurrió en mayor medida a ayuda secretarial en estas cartas que en cualquiera de las que las precedieron. Kelly nota que aquellos que no favorecen la autenticidad de las Pastorales se encuentran en serias dificultades al no poder explicar por qué hubo que escribir tres cartas en vez de una, o a lo más dos, visto que las mismas se ocupan básicamente del mismo material (esto es especialmente cierto de 1 Timoteo y de Tito).[33]

Una estimable contribución es la que ha venido de la pluma de C. F. D. Moule en estos últimos años. El encuentra difícil aceptar la hipótesis fragmentaria. "Debo confesar que me asombra que una solución tal haya logrado una circulación tan amplia, ya que presupone (sin que ex-

[28]77¡<? *Pastoral Epistles* (1963), p. 9.
N*Ibid.* pp. 16-17.
™*lbid.* p. 33.
[31] *The Pastoral Epistles* (1963), p. 25.
[32]*Ibid.*, pp. 26-27.
"*Ibid.*, p. 31.

ista, según mi conocimiento, una partícula de evidencia que lo apoye) que Pablo escribió estos pequeños fragmentos en papiros separados; y aun si esto pudiese establecerse, requiere de nosotros que creamos que los mismos fueron guardados por sus destinatarios—otra suposición improbable; y finalmente, se pide que nos imaginemos a un imitador recorriendo muchos lugares y juntando estos fragmentos y colocándolos dentro de la carta que él ha fabricado en sitios elegidos tan capciosamente que han podido confundir a los estudiosos desde aquel entonces".[34]

En el aspecto positivo Moule ofrece considerable evidencia a favor de la teoría de que Lucas ayudó al apóstol en la formulación de estas cartas. El admite que la escasez de las partículas tan característicamente lucanas presentan un problema; opina sin embargo, que los datos que apuntan en la dirección opuesta son tan numerosos y fuertes como para inclinar la balanza. Su investigación ha traído a la luz el hecho de que hay ecos de la tradición de los Evangelios en las Pastorales, y que los mismos resultan ser lucanos (estas observaciones están incorporadas en la obra del autor *Birth of the New Testament* Nacimiento del Nuevo Testamento, pp. 220-221). Trayendo a colación la información de que Lucas era médico, es interesante notar que palabras que se refieren a estar enfermo y a estar sano son usadas metafóricamente en las Pastorales y solamente allí. El tema de las verdaderas y falsas riquezas es notablemente prominente en Lucas y en las Pastorales. La declaración de Pablo respecto a haber cumplido su carrera (2 Ti. 4:7) recuerda una afirmación anterior de su parte anotada por Lucas (Hch. 20:14). Estos son solamente algunos de los puntos ofrecidos por Moule en apoyo de la tesis de que Pablo se confió en su fiel amigo para la formulación de sus pensamientos en estos últimos días de su vida.

[14]"The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal," *BJRL,* 47 (marzo 1965), p. 448.

BIBLIOGRAFÍA

Barrett, C. K. *The Pastoral Epistles, New Clarendon Bible.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

Dibelius, Martin, *Die Pastoralbriefe, HZNT.* 2ª ed., Tubinga: Mohr, 1931.

Bastón, B. S., *The Pastoral Epistles.* Nueva York: Scribner's, 1947.

Ellicott, C. J., *The Pastoral Epistles ofSt. Paul.* 5ª ed., Londres: Long-mans, Oreen, 1883.

Ellis, E. Earle, *Paul and His Recent Interpreters.* Grand Rapids: Eerd-mans, 1961, pp. 49-57.

Falconer, Sir Robert, *The Pastoral Epistles.* Oxford: Clarendon Press, 1937.

Guthrie, Donald, *The Pastoral Epistles, TBC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957. Harrison, P. N., *The Problem of the Pastoral Epistles.* Oxford: University Press, 1921. James, J. D., *The Genuiness and Authorship of the Pastoral Epistles.* Londres: Longmans, Green, 1906. Jeremías, J., *Die Briefe an Timotheus und Titus, NTD,* Vol. 9. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949. Kelly, J. N. D., *A Commentary on the Pastoral Epistles, HNTC.* Nueva York: Harper and Row, 1963. Lock, Walter, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, ICC.* Nueva York: Scribner's, 1924. Meinertz, M., *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus.* 4ª ed., Bonn: Peter Hanstein, 1931. Michaelis, Wilhelm, *Pasíoralbrife und Gefangenschaftsbriefe.* Gutersloh: C. Bertelsmann, 1930. Moule, C. F. D., "The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal," *BJRL,* 47 (marzo ,1965), 430-452. Scott, E. F., *The Pastoral Epistlas, MNTC.* Nueva York: Harper, sin fecha.

Spicq, C. *Les Epiíres Pastorales.* París: J. Gabalda, 1947. Simpson, E. K., *The Pastoral Epistles.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Capítulo 18

LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS

LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS CONFRONTA A QUIEN LA ESTUDIE CON UN ESCRITO totalmente diferente de cualquier otro del Nuevo Testamento. Hace muchos años Franz Delitzsch escribió: "Es como el gran Melquizedec de la historia sagrada de quien trata su porción central. Como él, avanza con dignidad solitaria, real y sacerdotal, y como él es αγέεαλογητοζ; no sabemos de dónde viene ni hacia dónde va'" Esta cita llama la atención a dos de los problemas más apremiantes en el estudio de esta epístola: el de su escritor y el de su destino. Pero existen además dificultades e incertidumbres que tienen que ver con otros puntos también.

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Antes del fin del primer siglo Clemente de Roma usó Hebreos al escribir a los corintios, y el Pastor de Hermas demuestra tener conocimiento del mismo. Goodspeed nota que: "Hebreos causó una profunda impresión en la iglesia en Roma, y todos los antiguos escritos que provienen de

Commentary on the Hebrews, 1, 4.

Roma después de su aparición reflejan su uso".[2] Cuando se tiene esto en cuenta, es extraño que no se haga mención del mismo en el Canon de Muratori, aunque puede ser que la omisión refleje incertidumbre respecto a su escritor. Su ausencia de la lista de Marción es comprensible, vista la gran deuda que la epístola tiene para con el Antiguo Testamento, y la duda respecto a su origen paulino. El occidente tardó bastante en acordarle a este libro rango canónico debido a la inseguridad de su origen apostólico y probablemente a causa del recurso que hacían los montañistas a Hebreos 6, que habla de la imposibilidad de un segundo arrepentimiento. Como el montañismo cayó en desgracia, esto repercutió en contra de un respaldo favorable a Hebreos. En el oriente, Hebreos fue aceptado como paulino y por lo tanto rápidamente recibido. La influencia de los Padres Alejandrinos fue especialmente fuerte, incluyendo a Panteno, Clemente y, con más cautela, Orígenes. Finalmente, hacia fines del siglo IV el occidente se puso en linea y le concedió a este libro su reconocimiento canónico, incluyéndolo primero como adjunto a las cartas de Pablo, para luego absorberle en el cuerpo paulino sin más. En los manuscritos y versiones, como Hatch ha demostrado,[3] la posición de Hebreos cambia considerablemente, pero aparece incluida entre las paulinas o al fin de ellas.

FORMA

En lo que respecta *a forma,* Hebreos carece de la introducción que ha-bitualmente aporta información respecto al escritor y a los lectores, pero su conclusión incluye asuntos personales tales como los que corresponden al fin de una carta. ¿Tuvo la epístola alguna vez una introducción? Hay quienes han supuesto que la tenía, pero esto no se ve favorecido por el modo en que comienza, con una extensa exposición de apretada estructura y de un carácter altamente doctrinal, cuyas majestuosas líneas entonan el mensaje que es elaborado en los capítulos siguientes. No hay partícula que provea una suave transición de algún material preliminar. No hay tampoco ningún apoyo textual para una introducción.

El esfuerzo por demostrar que Hebreos es una epístola, en vez de una carta (teniendo en cuenta la distinción de Deissmann), encuentra algunos problemas en razón de las diversas alusiones personales esparcidas a lo largo del escrito (5:11-12; 6:9-10; 10:32-34; 12:4 y quizá 13:7). Hay algunos elementos que apuntan a un ensayo, otros a una carta.

En la estimación del escritor mismo, Hebreos debe ser considerada como una palabra de exhortación (13:22). Usando esto como pista, algunos estudiosos han propuesto la conjetura de que se trata realmente de un sermón, o quizá de una combinación de sermones, que se hace ahora

~*The Formation of the New Testarnenl,* p. 57.

'"The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament," *HTR,* XXIX (abrij

accesible con un formato permanente. Guthrie nota un detalle interesante que aporta credibilidad a este punto de vista, a saber, la expresión "el tiempo me faltaría" (11:32).[4] Si el escritor estaba separado de su congregación, es concebible que él hubiese enviado un mensaje tal, que contuviese referencias a la condición de su gente, y que concluyese con datos personales. El uso de éTiéoteila (13:22) no favorece la hipótesis del sermón, ya que sugiere una epístola.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

En lo que tiene que ver con el *contenido,* Hebreos es decididamente un tratado cristológico. El Hijo, debido al hecho de ser la revelación final de Dios, es superior tanto a los profetas (1:1-3) como a los ángeles (1:4—2:18) y también a Moisés y a Aarón, los mayores representantes del antiguo pacto (3:1—4:13). Esto prepara el camino para una exhortación a aferrarse a Cristo para obtener la ayuda que sólo él puede dar (4:14-16). Más adelante, al irse desarrollando la sección central, Cristo es presentado como un sacerdote superior al del orden aarónico, por ser del orden de Melquisedec (5:1—7:28). Este sacerdocio se lleva a cabo bajo el nuevo pacto (8:1-13) en el nuevo santuario celestial (9:1-10), con un ministerio nuevo y mejor (9:11-14), que provee una herencia eterna (9:15-28), y que se basa en un sacrificio de eficacia final y definitiva (10:1-18). La porción práctica de la epístola es un llamado a continuar avanzando con una fe renovada, sin despreciar la disciplina divina, llevando a su cumplimiento los frutos de la paz y de la santificación, y manteniendo las virtudes de una verdadera separación, perseverancia y obediencia (10:19—13:25).

CA RA CTERISTICA S

Hay en Hebreos ciertas características que se destacan. (1) Tiene alta calidad literaria marcada por una construcción cuidadosa y una dicción elegante. (2) Está saturada de alusiones y citas de. Antiguo Testamento. Algunos pasajes, tal como el Salmo 110:1,4, son usados repetidamente. A diferencia de la mayor parte del uso que el Nuevo Testamento hace del Antiguo, las citas son mencionadas no simplemente de modo confirmatorio, sino aportando un fundamento para la presentación. (3) El culto del Antiguo Testamento es utilizado como paño de fondo para la presentación de la superioridad de Cristo en su obra redentora. Para este propósito el autor retrocede hasta llegar al ritual del tabernáculo más que al del templo, e ignora al judaismo corriente. (4) El carácter final del nuevo orden halla su racional en el hecho que aun dentro del antiguo había cambio y progreso. Esto se hace especialmente evidente en el reconocimiento del carácter obsoleto del Antiguo Pacto cuando todavía estaba en

[4] *New Teslament Introduction: Hebrews lo Revelalion,* p. 50.

vigor (Jer. 31:31-34, He. 8).s Esto ayuda a preparar el camino para el énfasis en "lo mejor", y que tiene que ver con Cristo. (5) La cristología es rica y variada. Se emplean más de veinte nombres y títulos. La humanidad y la deidad del Hijo son asociadas de un modo tal que sólo el cuarto Evangelio se le aproxima. Se presta especial atención a los oficios de Cristo, sobre todo a su posición como sacerdote-rey. (6) La escatología es tanto realizada (1:2; 6:5) como futurista (9:28, 10:37). (7) Se inyecta una serie de advertencias en el argumento de la epístola. Estas, cinco en total, recorren la gama que va desde el peligro de descuidar la salvación en Cristo hasta el de rechazo (2:1-4; 3:7—6:13; 5:11—6:20; 10:26-39; 12:15-29). Uno debe "escuchar" (obedecer) la voz del Dios vivo. (8) La enseñanza práctica está principalmente conjugada en la admonición a "acercarse" en adoración con confianza de tener acceso, puesto que los pecados han sido perdonados, y con la seguridad de la ayuda de un poderoso Salvador (10:22; cf. 4:14-16); de "ir adelante a la perfección" (6:1) en obediencia al Dios vivo; y de "salir" en comunión con el Cristo rechazado, compartiendo su vituperio (13:13). (9) Algunos de los términos principales que se utilizan son: ángel, santo y santificar, pecado, sacrificio, sangre, sumo sacerdote, promesa, pacto, palabra, testificar, mejor, perfeccionar, fe, salvación, descanso, cielo.

LECTORES

La identidad, el lugar de residencia, y la condición espiritual de los lectores pueden ser tratados en conjunto, incluyendo también el propósito del escrito, ya que todos estos factores están algo interrelacionados. El punto de vista prevalente hasta hace pocos años era que la epístola estaba dirigida a cristianos hebreos que estaban a punto de caer en la apostasía. Aislados de la vasta mayoría de sus compatriotas que habían rechazado a Jesús como Mesías, nostalgiosos al pensar en el esplendor del culto del templo, desanimados por la persecución y el retraso de la parousía, se veían tentados a volver a caer en el judaismo. Se ha opinado que la selección de materiales que hay en el libro está admirablemente adaptada a enfrentar justamente una situación tal a través de una demostración de las limitaciones y de lo incompleto de la nación de Israel y por medio de la eliminación de las limitaciones al cumplirse las promesas divinas en Jesucristo. Este panorama general aparece en Westcott, por ejemplo, quien ubica a los receptores en Jerusalén o al menos en Palestina, allí "donde el judaismo se presentase como una fuerza práctica".«

Ramsay suplemento esto enfatizando una distinción entre gobernantes y lectores, basada en las afirmaciones que aparecen en el último capítulo (13:7,17). El pensó que esto reflejaba la situación presente en Jerusalén

[5]Markus Barth, "The Oíd Testament in Hebrew, en *Current Issues in New Testament In-terpretation,* ed. por William Klassen y Graydon F. Anyder, p. 65. [6]B. F. Westcott, *The Epistle lo the Hebrews,* p. xxxix.

en la que los apóstoles unieron fuerzas con Pablo durante las controversias legalistas, pero donde había, sin embargo, un fuerte respaldo dentro de la iglesia para la otra posición, según lo testifica Hechos 15.[7] Pero esta exégesis encuentra problemas en 13:24, donde el saludo a todos los líderes y a todos los santos presupone la unidad de la iglesia.

Este mismo punto de vista general ha sido mantenido por Spicq en su gran obra sobre Hebreos.[1]* Más específicamente, él piensa que aquellos a quienes el libro se dirige eran sacerdotes.[9] Hechos 6:7 provee la información de que una gran compañía de estos hombres se volvieron obedientes a la fe. Ellos encontrarían muchas dificultades para sostenerse tanto económica como espiritualmente en medio de las presiones de la situación. Tales personas serían particularmente vulnerables a los esfuerzos de quienes intentaran hacerlos volver al judaísmo. Uno de los mayores problemas que confronta a esta tesis es el de la asistencia económica brindada por los lectores de esta epístola a otra gente (6:10), cosa que no concuerda con la pobreza de la iglesia de Jerusalén según la demuestra Hechos.

T. W. Manson sugiere que los receptores de Hebreos deben ser situados en el valle del Río Lico, para lo cual se basa en una comparación entre esta epístola y Colosenses. Los puntos especiales de relación son la observancia de sábados y nuevas lunas, la distinción que se hace entre ciertas carnes y bebidas, la relevancia que tiene el argumento central de Hebreos para con la condición en la cual se encontrarían los cristianos hebreos que deseaban continuar con el sistema ritual judío, y la preocupación que ambas epístolas manifiestan por los intermediarios angélicos.[10] Una de las fallas que este punto de vista debe superar es el uso que se hacía en Roma de Hebreos en una época muy temprana. Manson pensó que esto podría resolverse si se suponía que una copia de Hebreos fue llevada desde Colosas hasta Roma y entregada a Pablo cuando a este le llegaron las noticias de los problemas que había en el valle del Lico. Esto ayudaría a explicar la afinidad que hay entre el enfoque cristológico de Hebreos y el de Colosenes en relación al problema de la veneración de los ángeles. Este punto de vista tiene mucho a su favor.

Aun otro enfoque que cae dentro del marco hebreo-cristiano considera plausible que esta epístola fuese dirigida a antiguos miembros de la comunidad de Qumrán, "un grupo de judíos que originalmente pertenecían a la secta DSS y que se convirtieron al cristianismo, llevando consigo algunas de sus creencias previas".[11] Gente a la que se le había ense

7The Expositor, Quinta Serie, IX (1899), 401-422. *L 'Epitre aux Hebreux, I, 220-52.
9La misma posición es defendida por C. Snadegren, EQ, XXXVII, 221-24. ""The Problem of the Epistle to the Hebrews, "BJRL", 32 (sep. 1949), 1-17. "Yadin "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews" en *Scripta Hierosolymi-:ana*, IX 38, F. F. Bruce presenta una reseña más cauta de la evidencia en su articulo: "To trie Hebrews or to the Esenes?" *NTS, 9* (abr. 1963), 217-232.

nado a esperar tanto un mesías laico como uno sacerdotal podría sacar provecho especial de la considerable atención que se le da a este asunto en relación con Jesucristo. La enseña.-.za respecto al carácter definitivo del sacrificio de Cristo puede entenderse como un esfuerzo por contrarrestar la noción que tenían los grupos de Qumrán de que al fin de los tiempos los sacrificios serían reasumidos. La secta le atribuía gran importancia al arcángel Miguel, cosa que concuerda con la evaluación que se hace del papel que juegan los ángeles en el plan divino (especialmente en Hebreos 1-2). Uno de los aspectos correlativos más interesantes tiene que ver con la presentación que se hace en Hebreos de Israel en el marco de su peregrinación por el desierto, lo que cuadra muy bien con la situación de los sectarios del Qumrán en su ambiente desértico. Yadin hace notar la meticulosa organización de la comunidad y su uso de estandartes y de trompetas, siguiendo el modelo de sus antepasados. 12 Las muchas referencias que se hacen en Hebreos al tabernáculo, junto con su negligencia del tema del templo, ha confundido durante mucho tiempo a los estudiosos de este libro. La tesis qumramita hace que esto deje de ser una dificultad, ya que el grupo se mantenía alejado del templo y de su culto.

Si los lectores de Hebreos vivían en Palestina, es posible que el título señalase a judíos que hablaban arameo (cf. Hch 6:1), pero la excepcional calidad del griego de esta epístola no favorece esta opinión.

Una concepción totalmente diferente respecto a los lectores de esta epístola supone que eran gentiles (punto de vista favorecido por Jülicher, Pfleiderer, McGiffert, Moffatt, E. F. Scott, Vos, *et al).* El título, que no es parte del texto, es considerado erróneo. Se enfatiza el hecho de que el judaísmo de este período no se preocupaba tanto por el ritual como por la observancia de la ley. La distinción entre hebreo y gentil no aparece en el libro; tampoco se mencionan puntos que uno naturalmente esperaría que aparecieran en una obra dirigida a cristianos judíos, tales como la tensión entre la fe y las obras y la circuncisión; ni aun el amplio uso del Antiguo Testamento es considerado como muy decisivo, ya que el mismo es empleado muchas veces en cartas dirigidas a las iglesias predominantemente gentiles. Este punto de vista mantiene que la gente a quien la carta fue dirigida se hallaba en peligro de caer en una falta general de religión o en los diversos cultos de su tiempo, tal como adoración angélica, etc. Una gran debilidad de este punto de vista es que en la epístola no se hace ninguna alusión, como las que se hacen en las cartas paulinas, a creencias y prácticas de la sociedad pagana. El cristianismo es contrapuesto exclusivamente a la religión judía.

Fue su descontento con este enfoque gentilicio del libro, que llevó Wi-lliam Manson a desarrollar su posición, u El destaca que lo que debe ser explicado no es solamente el hecho de que se use el Antiguo Testamento,

[12]Ibid., p. 55.

[13]77)e *Epistles lo the Hebrew* (the 1949 Baird Lecture).

sino el uso especial que se hace del mismo. Se debe prestar atención al argumento que el autor está elaborando. Una comparación con el discurso :e Esteban (Hch. 7) es esclarecedora. Este líder de la iglesia primitiva es acusado de blasfemia contra la ley y el templo. En su respuesta, Esteban se lanza a desarrollar un resumen de la historia del Antiguo Testamento que acentúa la necesidad de responder a la voluntad revelada de Dios, de estar dispuestos a partir en obediencia a su mandato, trátese ya de Abra-ham desde la Mesopotamia o de Moisés y de la nación de Israel desde Egipto. Es significativo que tanto el tabernáculo, usado en el desierto, como el templo de Salomón son mencionados. El templo es considerado símbolo de la dureza de corazón de la nación, de su autosatisfacción con sus propios logros, de su tendencia a afincarse. Este era el pecado de Israel, preferir su templo y todo lo que va con él a la revelación que Dios diera en Cristo, que era mayor que el templo.

Ahora, si volvemos a mirar la epístola a los Hebreos, notaremos que el autor hace uso de) tabernáculo en su exposición, en vez *del* templo. Esto parece intencional. El tabernáculo, a causa de su movilidad, simboliza progreso, no estancamiento. Hebreos enfatiza la necesidad de prestar atención a la voz del Dios vivo y de avanzar de acuerdo con sus propósitos revelados. Algunos miembros de la iglesia primitiva estaban demasiado apegados al templo y al judaísmo en general. Pareciera que éstos escaparon en gran medida a la fuerza de la persecución que cayó sobre Esteban y sus asociados. Fue la preocupación por enfrentar esta tendencia general de apegarse demasiado al judaísmo y a sus instituciones la que dio origen a la Epístola a los Hebreos. Esto difiere de la antigua noción de que en realidad los lectores se encontraban en peligro de volver al judaísmo. No se menciona tal peligro en el libro. Con todo, su carácter judeo-cristiano es autoevidente.

William Manson opinaba que los lectores estaban en Italia. Esto encuentra apoyo textual en las palabras: "Los de Italia os saludan" (13:24). El modo más fácil de entender esta frase es que los cristianos que han venido desde Italia, y que están ahora con el autor, envían sus saludos a sus amigos en Cristo que todavía viven allí, si bien hay que admitir también que podría significar que la gente a la que se hace referencia vive en Italia, donde también está situado el escritor. La carta de Pablo a los romanos indica que la gente de dicha iglesia era escrupulosa respecto a la comida y a la observancia de días santos (capítulo 14). La referencia a la pérdida de posesiones y a las prisiones que aparece en Hebreos 10:32-34 podría relacionarse con los tumultos que llevaron a Claudio a dar su orden de expulsión contra los judíos en Roma. Si se tiene en cuenta que estas dificultades tenían que ver con un tal Cresto (o Cristo), una explicación plausible de toda la situación sería la de la violenta agitación que acompañó la predicación de Jesús como mesías dentro de la comunidad judía en Roma. Al actuar contra los judíos, el gobierno no haría distin

ción entre aquellos que eran cristianos y los que no lo eran. El uso que hace Clemente de Hebreos en su carta a los Corintios, escrita antes de fines del primer siglo, se explica fácilmente si la Epístola a los Hebreos hubiese sido dirigida a gente del lugar en el cual él vivía (Roma).

No hay todavía una palabra final respecto al problema del destino de esta carta, pero el carácter hebreo-cristiano de la epístola parece haber quedado suficientemente aclarado.

ESCRITOR

Hebreos no es una epístola anónima en el sentido de que el autor sea desconocido a sus lectores, sino sólo en el sentido de que el nombre no aparece indicado en el texto. El escritor pide que se ore por él, para que pueda llegar a visitar a aquéllos a quienes está escribiendo (13:19), y expresa la esperanza de que Timoteo, poco antes liberado, aparentemente de la prisión, vendría con él (13:23). Hay una alusión adicional en el *tex-tus receptus* de 10:34 a las cadenas del escritor, pero las otras fuentes textuales tienen "los presos".

Ya se ha hecho notar anteriormente la incertidumbre de la antigua iglesia respecto al escritor. Tertuliano menciona a Bernabé como escritor. "Existe también un escrito entitulado 'a los hebreos', escrito por Bernabé, hombre suficientemente autorizado por Dios".[14] Este no es un juicio personal sino una tradición general. Se ha buscado cierto apoyo para este testimonio en el hecho de que Bernabé era levita (Hch. 4:36) y que por ende sería razonable pensar que fuese capaz de escribir un libro tan lleno del Antiguo Testamento. También se hace notar que en el libro de Hechos Bernabé aparece como mediador entre los cristianos judíos y Pablo, "tal como esta epístola busca afirmar a sus lectores hebreos en una doctrina que es totalmente paulina".'? Pero existe una seria objeción a Bernabé, que es bien expresada por Godet. "¿Cómo es posible que un nombre tan bien conocido y casi apostólico, como el de Bernabé, se hubiese podido perder completamente? ¿Y no es acaso el hecho de que otro escrito le fue falsamente asignado a Bernabé un argumento adicional en contra de la supresión de su nombre en una epístola realmente escrita por él?'"* La alusión aquí, por supuesto, se refiere a la sedicente Epístola de Bernabé. Novaciano también favoreció a Bernabé,[17] pero esta adjudicación no fue general en el occidente.

El caso a favor de Pablo es más fuerte que el que propugna a Bernabé. Orígenes afirma que los antiguos la transmitieron como paulina. i« Su predecesor, Clemente de Alejandría, sugirió que Pablo la había escrito

[14]/> *Pudicita,* 20.
[15]John D. Davis, *Dictionary of the Bib/e,* p. 296a.
[lh]*Studies on the Episíles,* p. 337.
""Souter, *The Texí and Canon of the New Testament,* p. 177.

en hebreo y que Lucas la había traducido.^ Esto es muy poco probable, ya que el libro no lee como si hubiese sido escrito en un griego de traducción. Orígenes menciona la opinión respecto a Lucas, y añade el nombre de Clemente de Roma, pero no habla de traducción.20 El llega finalmente a la opinión de que Dios es el único que realmente sabe quien lo escribió.21 En el occidente Ireneo e Hipólito rehusaron reconocerla como paulina.

Hay ciertas consideraciones internas a las que se ha apelado para sustentar una paternidad literaria paulina.22 (l) Ciertos elementos cristológi-cos concuerdan con su enseñanza, como ser que la naturaleza de nuestro Señor estaba hecha a la imagen de Dios (He. 1:3; 2Co. 4:4), su participación en la creación (Hch. 1:2; Col. 1:16) y su obediencia (He. 5:8; Fil. 2:8). (2) La referencia que se hace a la administración de los dones del Es-piritu tiene un lenguaje similar (He. 2:4; 1 Co. 12:11). (3) El nuevo pacto es mencionado en ambos escritos (He. 9:15; 2 Co. 3:6). (4) La fe es un asunto clave para ambos escritores, siendo Abraham un ejemplo sobresaliente de la misma en el relato del Antiguo Testamento (He. 11:8-10,12, 17-19; Ga. 3:6-9; Ro. 4). Además, se cita a Habacuc 2:4 en Hebreos 10:38, y los únicos otros lugares en que es citado en otros escritos son Romanos 1:17 y Calatas 3:11. (5) En el original la palabra "perfeccionar" parece ser utilizada de modo similar (He. 5:14; Fil. 3:15; etc.). (6) Israel es utilizado como advertencia ejemplificadora en su conducta durante su peregrinación por el desierto (He. 3:7—11:10; 1 Co. 10:1-11). (7) La sección final (13:18-25) tiene varios puntos que sugieren el nombre de Pablo, tales como la referencia a una buena conciencia y el pedido de que oren por él (v. 18). La alusión a Dios como el Dios de paz (v. 20; cf. 1 Ts. 5:23; Ro. 15:33), la referencia a Timoteo (v. 23), y las palabras finales,"la gracia sea con todos vosotros", que concuerdan con la costumbre de Pablo.

En algunas de estas comparaciones no se puede encontrar ninguna falta, pero hay otras que tienen sus debilidades. El concepto de fe parece ser algo distinto en Hebreos que en Pablo. En el primero, es una actitud general de confianza en Dios, una disposición a confiar en él a pesar de las apariencias. La fe se proyecta hasta el mundo invisible y da una esperanza segura respecto al futuro (He. 11:1). Aunque Pablo habla de andar por la fe en vez de la vista (2 Co. 5:7), su uso característico de fe se relaciona con el pasado, con la aceptación de Cristo en su obra redentora. Ni su frase "fe en Jesús" ni ninguna expresión similar aparece en parte al-

^*HE* VI, xiv.

-"*HE* VI, xxv.

-*Ibid.*

--Tratados extensos que favorecen a Pablo son los de William Leonard, *Authorship of íhe Ep'isüe to the Hebrews (*1939), y Charles Forster, *The Apostolical Authority of the Epistle 10 the Hebrews (IS38)*

guna de Hebreos. El argumento basado en la cita de Habacuc 2:4 demuestra ser ineficaz puesto que la forma en que aparece en Hebreos difiere de aquella en los dos pasajes paulinos.

Del mismo modo es un poco tendencioso apelar a un idéntico uso de la palabra "perfeccionar", dado que la idea principal de perfección en Hebreos se encuentra en el verbo, donde no significa promover crecimiento o madurez, sino demostrar una realidad sólida que queda contrastada con el carácter oscuro y no satisfactorio de las condiciones espirituales bajo el antiguo pacto.

El uso de Israel como advertencia ejemplificadora tiene solamente un parecido superficial en ambos escritores. Ambos usan la palabra que significa "tentar" o "probar" pero en Hebreos (3:9) aparece solamente en una cita. La murmuración de Israel, mencionada por Pablo, no es citada por Hebreos. En tanto que Hebreos se ocupa especialmente de enfatizar la falta de fe en Israel, Pablo no la menciona, sino que más bien enfatiza la idolatria y los festejos licenciosos del pueblo, puntos que no aparecen en Hebreos. Del mismo modo, el lugar importante del "descanso" que se hace en Hebreos no tiene contraparte en Pablo.

No se puede edificar ningún argumento válido sobre la referencia a "nuestro hermano Timoteo". En realidad, esto resulta ser contraproducente ya que Pablo, al hacer una referencia tal, siempre pone el nombre en primer lugar (p.ej., 1 Ts. 3:2).

La paternidad literaria paulina se hace algo difícil, si no imposible, por otras consideraciones. (1) No se da el nombre del autor. Esto es contrario a la costumbre de Pablo. Al ocuparse de este problema, Clemente de Alejandría cita la opinión del "bendito anciano", refiriéndose probablemente a Panteno, que decia que Pablo no puso su nombre debido a su humildad. Su Señor había actuado entre los judíos, pero él era el apóstol a los gentiles. Sintiendo una cierta timidez al escribir a los hebreos, buscó permanecer en el trasfondo.^ Otros han buscado explicar la ausencia del nombre de Pablo en el hecho de que él era *persona non grata* entre los cristianos judíos, de modo que su mensaje tenía mayor posibilidad de ser recibido si él no develaba su identidad. Este es un modo extraño de razonar. Contradice el testimonio del capítulo final, donde parecería que el autor es bien conocido por sus lectores, sin estar de ningún modo en mala relación con ellos. Además, si fuésemos a suponer, aunque no sea más que para continuar el argumento, que Pablo en realidad tuvo tanto temor de revelar su identidad, sería obvio que era peligroso escribir anónimamente, ya que en el momento en que su identidad fuese revelada a sus lectores, esta información reaccionaría en contra de la recepción del mensaje. El resentimiento sería el precio de las tácticas empleadas.

(2) El autor parece colocarse a sí mismo fuera del círculo apostólico por medio de las palabras: "¿Cómo escaparemos nosotros, si descuida-

-**HE* VI. xiv.

mos una salvación tan grande, la cual, habiendo sido anunciada primeramente por el Señor nos fue confirmada por los que oyeron. .. " (2:3). La costumbre de Pablo era enfatizar el hecho de que él había recibido el evangelio del Señor mismo. Es cierto que él se refirió al mismo como algo recibido de los hombres (1 Co. 15:lss), pero sólo desde la perspectiva del testimonio de las apariciones posteriores a la resurrección, que eran tan importantes para establecer el hecho de la resurrección. Si bien Hebreos 2:3-4 no llega a ser fatal para la paternidad literaria paulina, alcanza de todos modos a crear una dificultad muy real.

(3) El estilo es notablemente diferente del de Pablo. No se trata tanto de una diferencia en la estructura lingüística, como en Efesios, sino que tiene que ver con el toque clásico, con el fino acabado, con la ausencia de rasgos toscos tales como el anacoluto. Godet hace notar lo siguiente: "Sería raro sin duda que él hubiese escrito en un griego pulido a los hebreos, en tanto que durante toda su vida había estado escribiendo a los helenos en un estilo profuso en toscos y bárbaros hebraísmos"^[4]

(4) Las referencias que se hacen al Señor no cuadran con el patrón paulino. Hebreos usa el nombre personal de Jesús 9 veces, el de Jesucristo 3 veces, el de Señor Jesús 1 vez, para llegar a un total de 13. Pablo utiliza el nombre de Jesús unas 218 veces, ya sea solo o en combinación con el título Cristo o Señor. De este total hay sólo 14 ocasiones en que Jesús aparece solo, un porcentaje mucho menor que en Hebreos. Igualmente significativo es el hecho de que Cristo Jesús, una designación favorita de Pablo, está totalmente ausente de Hebreos. También es digna de nota la aparición de una serie de títulos adjudicados a Cristo que no aparecen en los escritos paulinos, tales como Sumo Sacerdote, Capitán de nuestra salvación, Pionero y Perfeccionador de la Fe, Precursor, Seguridad, etc.

(5) El énfasis principal de la epístola, a saber, que el ministerio de Cristo como sumo sacerdote en el santuario celestial comprueba que su obra ha sido completada en la tierra, no puede hallarse en los escritos de Pablo. Este menciona la obra intercesora del Señor, es cierto (Ro. 8:34), pero no aduce el sacerdocio de Cristo en relación con dicha obra. El punto enfático de Pablo es la muerte y la resurrección de Cristo, y el hecho de que Hebreos no incluya más que una sola referencia a su resurrección (13:20) es algo perjudicial para quien propone a Pablo como escritor.

(6) Las citas del Antiguo Testamento son habitualmente tomadas de la Septuaginta, lo cual no es siempre el caso con Pablo. Asimismo, el autor raramente menciona la fuente humana de la cita (lo contrario del uso paulino), sino que tiende a introducir sus citas con una nota de indefinición—alguien testificó "en cierto lugar", etc. Sus citas son frecuentemente más extensas que las de Pablo. Con una sola excepción, el escritor de Hebreos no apela a la Escritura como algo escrito (y la excepción no es

[4]Op. *cil., p.* 332.

tal ya que la palabra "escrito" pertenece a la cita misma—el pasaje que aparece en 10:7).M Esto contrasta marcadamente con el uso paulino.

(7) En esta epístola se le da un lugar mucho más amplio a la vida terrenal de Jesucristo que en todas las cartas de Pablo juntas.

(8) En ninguna parte de esta epístola nos encontramos con la personalidad o experiencia de Pablo. Las pocas alusiones que se hacen al escritor en el capítulo final son demasiado someras como para ayudarnos en este respecto.

(9) Hebreos es decididamente deficiente en demandas éticas precisas del tipo que habitualmente aparecen en los escritos de Pablo. Pero esto podría asignarse en parte al hecho de que presumiblemente los lectores tenían una necesidad mucho menor de este tipo de instrucción que los grupos que tenían un trasfondo pagano.

Lutero sugirió a Apolos como autor, y es mucho lo que puede decirse a favor de esta opinión. El es descrito como varón elocuente (Hch. 18:24), lo que puede referirse a que tenia una muy buena educación, o a que tenía facilidad del uso de la palabra, o a ambas cosas. En el mismo pasaje Lucas lo llama "poderoso en las Escrituras". El Antiguo Testamento era para él territorio familiar y podía utilizarlo con habilidad. Esto concuerda con el uso que se hace en Hebreos del Antiguo Testamento. Además, Apolos estuvo con Pablo (1 Co. 16:12; cf. Tit. 3:13) y con aquellos que estaban familiarizados con las enseñanzas de Pablo (Hch. 18:26), lo cual podría explicar aquellos elementos de esta epístola que recuerdan al apóstol a los gentiles. Finalmente, se lo describe como judío de Alejandría (Hch. 18:24). Esto concuerda con el uso uniforme que el autor hace de la Septuaginta y su recurso a patrones de pensamientos fácilmente asociados con dicho centro, en especial con puntos sugeridos por los escritos del eminente judío alejandrino de pocos años antes, Filón, el filósofo religioso. Spicq ha presentado un caso bastante persuasivo a favor de una influencia filónica en Hebreos. Este argumento no se limita a asuntos tales corno el aparente uso de la teoría platónica de las ideas al contrastar el tabernáculo terrenal con el verdadero celestial (8:2; 9:24), sistema de pensamiento del cual Filón estaba imbuido.^ De los nueve casos en que la palabra xecpáAiov aparece en la Biblia (7 en el Antiguo Testamento y 2 en el Nuevo Testamento), la única que tiene sentido técnico del punto de vista esencial de una exposición, que es común en los clásicos y en Filón, es Hebreos 8:1. La palabra δημιουργοζ (hacedor, creador), que no se usa en el Antiguo Testamento (aparece solamente con mal sentido en 2 Macabeos), pero que es muy utilizada tanto por Filón como por Platón antes de él, le es aplicada a Dios en Hebreos 11:10. El

[25]Markus Barth, *op. cil*, p. 58.

[26]Esta línea de pensamiento podría basarse en las enseñanzas rabínicas palestinas. Véase C. R. Barret, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews", en *The Background of ihe New Testament and its Eschatology*, ed. por Davies y Daube, pp. 383ss.

hecho de que el escritor de Hebreos no recurra a una extensiva alegoriza-ción, como lo hace Filón (cierta tendencia en esta dirección se puede ver en su manejo de la presentación de Melquizedec) puede sin duda atribuírsela al hecho de que él ha llegado a una comprensión cristiana del Antiguo Testamento en la cual la alegoría se usaba muy poco, si es que se usaba. Los datos a favor de un origen alejandrino para esta epístola, por ende favorables a Apolos, son bastante abundantes y no pueden ser puestos de lado ligeramente. En contra de Apolos milita el hecho de que los antiguos no lo relacionan con la Epístola a los Hebreos.

Harnack favoreció a Priscila y Aquila, y supuso que Priscila era responsable en mayor medida por el material utilizado. Sería bastante fácil, si se supone esto, explicar la falta del nombre o nombres. Pero no hay certeza de que esta pareja poseyese la educación necesaria para una tarea tal, y es muy poco probable que una mujer que hubiese estado asociada con Pablo hubiese tenido la temeridad de escribir como si fuese maestra cristiana. El cambio de plural a singular (13:18-19) seria bastante desconcertante para los lectores si no hubiese una clara noción respecto a la identidad del escritor o escritores.

También se ha sugerido a Lucas y Silas como escritores, pero han recibido comparativamente muy poco apoyo.

Nuestra incapacidad de llegar a una decisión respecto al escritor no le resta valor ni al libro ni a su autoridad. Así como Dios habló en muchas situaciones y de muchas maneras en el antiguo pacto, así le plugo también exponer su revelación del nuevo pacto a través de diversos canales humanos. "La iglesia, de cuya vida el Nuevo Testamento fue producto, debe haber sido aun más grande que sus más grandes nombres. San Pablo y San Juan han ejercido una inñuencia tal sobre el mundo a través de sus escritos que nos sentimos tentados a olvidarnos que ellos no fueron más que los punto más altos de una cadena de picos montañosos. El mero hecho que el autor de una exposición tan brillante del cristianismo como la que aparece en la Epístola a los Hebreos pudiera haber sido rápidamente olvidado es una prueba clara, si es que hiciera falta tal prueba, del alto nivel de los logros espirituales e intelectuales de la iglesia apostólica. 27

FECHA

Hay poco que pueda servirnos de guía aquí. Si se tiene en cuenta que el escritor habla del ritual de los sacrificios en tiempo presente (8:4; 9:9; 10:1), es posible llegar a la conclusión de que el templo todavía existe. Pero esto no es seguro, ya que él basa su presentación más en el tabernáculo que en el templo. Otros escritores, posteriores al año 70 d.C., utilizaron el tiempo presente al referirse al culto del templo, como si todavía

:7W. K. L. Clarke in *The Parting of Ihe Roads,* ed. por F. J. Foakes Jackson, p. 176.

se estuviese llevando a cabo.^ Con todo, si el autor hubiese podido mencionar un evento tan decisivo como la caída de Jerusalén y la destrucción del templo, esto hubiera calzado tan bien con su tesis general del carácter anticuado del antiguo orden que es difícil ver como él hubiese podido evitar usarlo. De allí que una fecha anterior al año 70 d.C. sea la más probable. La rebelión judía contra Roma podría haber despertado fervor y simpatía patrióticos entre muchos cristianos hebreos, llevándolos a olvidarse un poco de Cristo y de su gran salvación.

ESTUDIOS RECIENTES

Hugo Montefiore favorece una fecha bastante temprana para Hebreos, entre los años 52-64,2» y favorece también a Apolos como escritor opinando que él escribió esta carta a los corintios después de su visita a dicha ciudad. Las repetidas alusiones que Pablo hace a Apolos en 1 Corintios 1-4 junto con el uso de términos tales como "perfecto" y "leche" que aparecen también en Hebreos, reflejan, puede decirse, el conocimiento que el apóstol tenía de lo escrito por Apolos y su deseo de corregir cualquier malentendido que hubiese quedado. Esta novedosa teoría queda debilitada por lo poco probable de que una epístola tal como Hebreos fuese pertinente para los creyentes de Corinto, según los conocemos a través de las cartas de Pablo.

[28]Clemente, *Epistle to the Corinthians* xl. 5; xli. 2; Josefo, *Against Apion* ii. 188. [29]*A Commentary on the Epistle to the Hebrews,* 1964.

BIBLIOGRAFÍA

Bruce, A. B., *The Epistle to the Hebrews.* 2ª ed., Edimburgo: T. & T. Clark, 1899. Davidson, A. B., *The Epistle to the Hebrew.* Reimpreso, Grand Rapids: Zondervan, 1950.

Delitzch, F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews, 2* vols. Edimburgo: T. & T. Clark, sin fecha. Hewitt, Thomas, *The Epistle to the Hebrews, TBC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

Hort, F. J. A., *Judaistic Christianity.* Londres: Macmillan, 1898. Manson, William, *The Epistle to the Hebrews.* Londres: Longmans, Green, 1871. Michel, Otto, *Der Brief an die Hebraer.* 12ª ed., Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. Milligan, G. *The Theology of the Epistle to the Hebrews.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1899. Moffat, James, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to*

the Hebrews, ICC. Nueva York: Scribner's, 1924. Montefiore,Hugh,,4 *Commentary on the Epistle to the Hebrews,HNTC.*
Nueva York: Harper and Row, 1964. Nairne, A. N., *The Epistle of Priesthood.* Edimburgo: T. & T. Clark,
1913. Narborough, F. D. V., *The Epistle to the Hebrews,* Clarendon Bible.
Oxford: Clarendon Press, 1930.
Spicq, C., *L' Epitre aux Hérbreux, 2* vols. París: J. Gabalda, 1952. Scott, E. F., *The Epistle to the Hebrews.* Edimburgo: T. & T. Clark,
1922. Vos, G., *The Teaching of the Epistle to the Hebrews.* Grand Rapids:
Eerdmans, 1956.
Westcott, B. F., *TheEpistle to theHebrews.* Londres: Macmillan, 1889.
Wickham, E. C., *The Epistle to the Hebrews, WC.* Londres: Metheun,
1910. Windisch, Hans, *Der Herbraerbrief, HZNT.* 2ª ed., Tubinga: Mohr,
1931.

Capítulo 19

LA EPÍSTOLA DE SANTIAGO

UN RASGO COMÚN A TODAS LAS EPÍSTOLAS UNIVERSALES ES LA CARENCIA DE toda indicación de haber sido escritas a alguna congregación en particular, si bien en este respecto 2 y 3 Juan son excepciones a la regla. Puede parecer extraño que el Nuevo Testamento no contenga ninguna carta que pueda ser positivamente identificada como dirigida a una congregación de cristianos judíos en tierra palestina, sirviendo así de paralelo a las varias escritas por Pablo a iglesias gentiles fuera de la tierra santa. Esto no se debe a la carencia de iglesias en Palestina, ya que éstas florecieron en Judea (Gá. 1:22), en Samaría (Hch. 8:4-8), y Galilea (Hch. 9:31). Quizás estos creyentes judíos tuvieran menos necesidad de una supervisión pastoral que sus hermanos que habían venido del paganismo. En muchos casos estas iglesias no fueron fundadas por un apóstol que permaneciera en contacto estrecho con ellos, sino que lo fueron por creyentes que habrían sido dispersado de Jerusalén por la persecución (Hch. 8:4). La epístola de Santiago no es un escrito ocasional, sino que fue aparentemente concebida con la intención de enfrentar de un modo general las necesidades de los creyentes judíos, fuese ya dentro de las fronteras de Palestina o fuera de ellas.

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Si bien hay alusiones a Santiago en los Padres Apostólicos, el primer autor que se refiere a la obra por su nombre y que la cita como Escritura es Orígenes, en su comentario sobre Juan. Eusebio, que la colocó entre los libros en disputa, la aceptó, haciendo mención de ella como la primera de las epístolas universales y aclarando que era utilizada públicamente en las iglesias junto con las otras epístolas. El hace notar que pocos de los antiguos la citan, y que por esta razón era rechazada por algunos de sus contemporáneos.' En la iglesia siria la epístola no logró una posición establecida hasta que apareció en la Peshitta. En el occidente no fue incluida en el Canon de Muratori y fue generalmente ignorada hasta que Jerónimo y Agustín le dieron su apoyo. Su posición pareció haber quedado asegurada con su inclusión en el canon por parte del Tercer Concilio de Cártago, en el año 397, pero a principios del período moderno volvió a ser cuestionada por Erasmo y otros. La actitud de Lutero fue una de desconfianza y de desilusión, puesto que la encontraba en desacuerdo con la enseñanza paulina respecto a la justificación por la fe. Visto que ella no cumplía su requisito de presentar a Cristo como lo hacían las otras epístolas, él le dio una posición secundaria y la motejó como "una epístola de pura paja".

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

A continuación de las palabras de apertura (1:1), se desarrollan los siguientes temas: la paciencia en la prueba y en la tentación con la ayuda de la oración hecha en fe (1:2-18); la religión verdadera (1:19-27); el peligro de mostrar parcialidad (2:1-13); fe y obras (2:14-26); el problema de la lengua (3:1-12); la sabiduría celestial (3:13-18); lo pernicioso de la mundanalidad (4:1-10); el pecado de juzgar a los demás (4:11-12); la propia voluntad versus la voluntad de Dios (4:13-17); advertencias a los ricos injustos (5:1-6); la admonición a tener paciencia en vista del regreso del Señor (5:7-11); la prohibición de los juramentos (5:12); la curación a través de la oración (5:13-18), y la restauración del hermano descarriado (5:19-20).

Algunos de los términos más usados son: hermano, pedir, orar, fe, pecado, lengua, juez y juicio, probar o tentar, ley, obra, hacer y hacedor, rico y pobre, sabiduría, y perfecto.

CARACTERÍSTICAS

Pueden notarse las siguientes características principales: (1) La obra tiene un tono de autoridad. Casi cada versículo por medio contiene un

'//£• II, xxiii. 24-25.

imperativo. Sin embargo uno no percibe un espíritu autocrático. El escritor frecuentemente se dirige a sus lectores llamándolos hermanos. (2) Hay poca doctrina cristiana. No hay ninguna enseñanza respecto a la redención a través de la muerte y de la resurrección de Cristo. (3) Por otra parte, la epístola es eminentemente práctica en su enfoque. Esto puede ser fácilmente comprendido si el escritor se encontraba en una posición de responsabilidad administrativa. De principio a fin el escritor acentúa el desarrollo práctico de la verdadera religión. Casi no se ve lo que aparece en las cartas paulinas, a saber, la intención de asentar una base doctrinal que sirva de fundamento para la amplia gama de mandatos que son colocados uno tras otro con poca o ninguna relación entre los diferentes temas. El principal elemento unificador es la insistencia en que uno debe ser hacedor de la Palabra, y el hecho mismo de que la Palabra tenga una prominencia tal indica que la obra dista de carecer de presupuestos teológicos. Debido a lo cortante de la predicación del escritor en contra de la injusticia social y de la falta de igualdad, éste ha sido llamado muchas veces el Amos del Nuevo Testamento. (4) La epístola es notablemente impersonal. "No hay ninguna relación personal en particular entre él (el escritor) y aquellos a quienes 'se dirige'. El retrato de los lectores y la figura del escritor son igualmente incoloros e indistintos".[2] (5) Hay un excelente aprecio de la naturaleza en este libro. Se ha dicho que hay más de esto en Santiago que en todas las cartas de Pablo juntas. (6) La enseñanza tiene una marcada similaridad a la de Cristo, en especial a la que está contenida en el Sermón del Monte. D. A. Hayes escribe lo siguiente: "Santiago dice menos respecto al Maestro que cualquier otro escritor del Nuevo Testamento, pero su modo de hablar es más parecido al del Maestro que el de cualquiera de ellos".[3] Los siguientes ejemplos son típicos: sobre los juicios (Stg. 4:11-12; Mt. 7:1); sobre el humillarse de uno mismo (Stg. 4:10; Mt. 23:12); sobre los juramentos (Stg. 5:12; Mt. 5:34-37). (7) Santiago pertenece a la literatura sapiencial, y demuestra tener parentesco tanto con los libros sapienciales del Antiguo Testamento como con algunos de los apócrifos, en especial Sirá; se distingue, empero, de esta literatura en que demuestra interés por la escatología. (8) El griego de esta epístola es de alta calidad, y se puede comparar favorablemente con el de Hebreos y de 1 Pedro. Contiene un porcentaje bastante alto de palabras que le son privativas entre los escritos neotesta-mentarios.

LECTORES

Se dice que éstos son "las doce tribus que están en la dispersión' '(1:1). Notamos la ausencia de toda afirmación que los identifique como santos

:A. Dcissmann, *Bible Stud/es,* p. 53.
•*ISBE,* III, 15664.

o creyentes, o aun como aquellos que han sido llamados por Dios. Este modo de dirigirse a los lectores es único entre las cartas del Nuevo Testamento *e* invita a que uno se pregunte si esta carta podría haber sido escrita, en realidad, a judíos no cristianos.

No todas las doce tribus regresaron de la cautividad, si bien puede haber habido representantes de todas las tribus tanto en tierra de Israel como fuera de ella. No importaba cuan divididos, reducidos o esparcidos estuvieran, los miembros de la nación se aferraban entrañablemente a la terminología "las doce tribus" como expresión de su unidad ideal como pueblo del pacto (Mt. 19:28; Hch. 26:7).

Es evidente que la epístola de Santiago no hubiese sido recibida en el canon si la iglesia antigua hubiese pensado que estaba dirigida a los judíos en general. Es igualmente claro que la epístola misma contiene puntos que difícilmente podrían haber sido incluidos en un documento dirigido a no cristianos. Se presupone la fe en el Señor Jesucristo (2:1). Esto, a su vez, hace que "la venida del Señor" (5:7) sea una referencia a la venida de Cristo en vez de una futura intervención del Señor Dios de Israel. Lo mismo es cierto de la descripción de los lectores como nacidos o engendrados por la palabra de verdad (1:18). Esto se puede comprender mejor como una alusión a la regeneración que a la creación. El buen nombre que ha sido invocado sobre los lectores (2:7) es casi seguramente el de Cristo. Ciertos intérpretes ven aquí una alusión al bautismo cristiano. Este sustrato de presuposiciones cristianas hace imposible el punto de vista de Spitta de que Santiago es una obra judía con interpolaciones cristianas en 1:1 y 2:1. Su punto de vista queda aun más desacreditado por el uso de xapav (1:2) en obvia aliteración con xaípeiv en 1:1. Ambas palabras deben provenir de la pluma del mismo autor.

La segunda posibilidad es que son los cristianos en general quienes fueron los recipientes de esta carta. Esto se basa en el supuesto uso paralelo de "dispersión" en el encabezamiento de 1 Pedro, donde la palabra presumiblemente denota a los cristianos dispersos aquí y allá entre poblaciones no cristianas, de un modo análogo al de la dispersión histórica de los judíos entre los gentiles. Se busca apoyo también en el concepto de la iglesia como el nuevo Israel. Sin embargo el paralelo entre Santiago y 1 Pedro no es exacto, ya que Santiago usa el artículo definido con "dispersión", lo cual no es cierto de 1 Pedro. Asimismo, no hay mención alguna de las doce tribus en 1 Pedro.

El tercer punto de vista es el que ha prevalecido habitualmente en la iglesia, a saber, que los lectores eran cristianos hebreos. Esta opinión no es de ningún modo universal hoy en día, pero todavía parecería ser lo más probable, ya que es la que de mejor modo explica la frase de apertura, y se encuentra apoyada por otros rasgos tales como la mención tanto de la sinagoga (2:2) como de la iglesia (5:14), la advertencia en con-

tra de efectuar juramentos (5:12)", y la ausencia de advertencias en contra de pecados típicos de los gentiles tales como la idolatría y la inmoralidad.

Sobre la base del punto de vista tradicional respecto al escritor y de una fecha bastante temprana para la epístola, es posible que también se haya tenido en mente a los cristianos gentiles en un sentido secundario. La recordatoria de Zahn al respecto tiene lógica: "Mientras la iglesia estaba compuesta solamente de congregaciones cuyos miembros originales habían sido miembros de la iglesia de Jerusalén antes de ser desparramados por la persecución, y antes de la obra misionera entre los gentiles—que comenzó en Antioquía y que hizo de esta ciudad un nuevo centro de la vida de la iglesia independiente de Jerusalén—el hombre que estaba a la cabeza de la iglesia madre debe haber tenido autoridad sobre la totalidad de la iglesia".5

La conclusión a que uno llegue respecto a todo este asunto se verá afectada en cierta medida por la conclusión respecto a quien haya sido el escritor de esta epístola, ya que si la misma emanó de alguien que estaba dentro del círculo del cristianismo judío, lo más natural sería entonces predicar una posición similar para aquellos a quienes se dirige. Por otra parte, si el libro es considerado como una producción seudónima de un período posterior al del apogeo del cristianismo judío, los rasgos judíos son minimizados más fácilmente o eliminados totalmente, y la puerta queda abierta para la suposición de que los lectores podrían haber sido gentiles.s

ESCRITOR

El texto mismo no da más información que el nombre. Pero ésta es una pista importante, a pesar de que Santiago haya sido un nombre tan común. Es que la misma frecuencia del nombre significa que solamente una persona de prominencia en la iglesia la usaría sin identificaciones adicionales, y lo mismo sería cierto de la forma en que otros lo leerían. Una ilustración de este principio se ve en el uso del nombre Simón para designar a Simón Pedro a pesar de la presencia de otro Simón (el Zelote) en la compañía apostólica (Le. 24:34).

La persona que responde a esta pista es Santiago, el hermano de nuestro Señor, mencionado primeramente en Marcos 6:3 como uno de sus cuatro hermanos. Visto que él encabeza la lista, lo probable es que fuese mayor que los demás. Como los otros hermanos, él no reconoció el status mesiánico de Jesús durante el ministerio, pero fue convencido por

[4]Zahn nota que "los ejemplos de fórmula de juramento que aparecen en Santiago 5:12 son del mismo tipo que el utilizado entre los judíos, no entre los griegos y romanos" *(Introduction,* I, 91).

'Zahn, *op. cit.,* I, 103.

f'Así A. E. Barnett, *1DB,* II, 795a.

la resurrección (Hch. 1:14; 1 Co. 15:7). Todas las referencias que a él se hacen utilizan constantemente su nombre personal (Gá. 2:9,12; Jud. 1; Hch. 12:17; 15:13; 21:18). Su identidad en Calatas 2:9,12 queda firmemente establecida por la afirmación previa que aparece en Calatas 1:19 de que este Santiago es el hermano del Señor.

Su elevación al liderato de la iglesia de Jerusalén no puede ser fechada con certeza, pero es tentador pensar en términos de la fecha del martirio de un apóstol que llevaba el mismo nombre—Santiago, el hermano de Juan (Hch. 12:2). Poco tiempo después de esto Pedro se refiere a Santiago con deferencia (Hch. 12:17). Sin embargo, el intervalo es breve, de modo que Santiago podría haber llegado a su posición de liderazgo antes del comienzo de la persecución que se registra en este capítulo. Haciendo caso omiso del problema de la fecha, la aparición de Cristo a él después de la resurrección debe haber contribuido al proceso de reconocimiento de su liderazgo por parte de la iglesia de Jerusalén.

Eusebio cita el testimonio de Egesippo, un historiador eclesiástico del siglo II, que dice que Santiago vivió la vida de nazareo a perpetuidad, pasando mucho tiempo en oración en el templo y gozando de la estima de los judíos, por lo que los líderes le suplicaron advertir a la gente en contra de creer en Jesús. Cuando él utilizó esta oportunidad para dar testimonio de El, los escribas y los fariseos se indignaron y ordenaron que fuese arrojado desde la muralla del templo. Con todo, sobrevivió lo suficiente para orar por su nación, muriendo finalmente a consecuencias de un golpe de garrote de lavandero.'

El examen de la epístola revela ciertos rasgos que favorecen el punto de vista de que el escritor haya sido alguien como Santiago. Por un lado, la sintaxis es más semítica que griega, recurriendo sólo ocasionalmente a alguna construcción hipotáctica (subordinada). El escritor busca con naturalidad sus ilustraciones en el Antiguo Testamento, utilizando las figuras de Abraham, Isaac, Rahab, Job y Elias. Se refiere una y otra vez a la ley, sin identificarla como mosaica o de Cristo, sino más bien unificándolas, infundiendo a los mandamientos el toque de Cristo de modo tal que la ley pasa ahora a ser la ley real de la libertad. La expresión "Señor de los ejércitos" (5:4) sugiere un enfoque veterotestamentario, al igual que "la justicia de Dios" (1:20). Elias oró "con oración", un aparente hebraísmo. La referencia a la higuera (3:12) merece ser notada. Una acusación de adulterio espiritual (4:4) nos hace recordar de ataques similares por parte de los profetas de Israel. El mandamiento de lavarse las manos y purificar los corazones (4:8) tiene un sonido decididamente veterotestamentario. También está la referencia a los postreros días (5:3). Todos estos puntos no prueban que el autor haya sido Santiago, pero al menos concuerdan con tal supocisión.

Criterios más precisos surgen de una comparación del lenguaje de la

[7]*HE,* II. xxiii. 4-18.

la resurrección (Hch. 1:14; 1 Co. 15:7). Todas las referencias que a él se hacen utilizan constantemente su nombre personal (Gá. 2:9,12; Jud. 1; Hch. 12:17; 15:13; 21:18). Su identidad en Calatas 2:9,12 queda firmemente establecida por la afirmación previa que aparece en Calatas 1:19 de que este Santiago es el hermano del Señor.

Su elevación al liderato de la iglesia de Jerusalén no puede ser fechada con certeza, pero es tentador pensar en términos de la fecha del martirio de un apóstol que llevaba el mismo nombre — Santiago, el hermano de Juan (Hch. 12:2). Poco tiempo después de esto Pedro se refiere a Santiago con deferencia (Hch. 12:17). Sin embargo, el intervalo es breve, de modo que Santiago podría haber llegado a su posición de liderazgo antes del comienzo de la persecusión que se registra en este capítulo. Haciendo caso omiso del problema de la fecha, la aparición de Cristo a él después de la resurrección debe haber contribuido al proceso de reconocimiento de su liderazgo por parte de la iglesia de Jerusalén.

Eusebio cita el testimonio de Egesippo, un historiador eclesiástico del siglo II, que dice que Santiago vivió la vida de nazareo a perpetuidad, pasando mucho tiempo en oración en el templo y gozando de la estima de los judíos, por lo que los líderes le suplicaron advertir a la gente en contra de creer en Jesús. Cuando él utilizó esta oportunidad para dar testimonio de El, los escribas y los fariseos se indignaron y ordenaron que fuese arrojado desde la muralla del templo. Con todo, sobrevivió lo suficiente para orar por su nación, muriendo finalmente a consecuencias de un golpe de garrote de lavandero.?

El examen de la epístola revela ciertos rasgos que favorecen el punto de vista de que el escritor haya sido alguien como Santiago. Por un lado, la sintaxis es más semítica que griega, recurriendo sólo ocasionalmente a alguna construcción hipotáctica (subordinada). El escritor busca con naturalidad sus ilustraciones en el Antiguo Testamento, utilizando las figuras de Abraham, Isaac, Rahab, Job y Elias. Se refiere una y otra vez a la ley, sin identificarla como mosaica o de Cristo, sino más bien unificándolas, infundiendo a los mandamientos el toque de Cristo de modo tal que la ley pasa ahora a ser la ley real de la libertad. La expresión "Señor de los ejércitos" (5:4) sugiere un enfoque veterotestamentario, al igual que "la justicia de Dios" (1:20). Elias oró "con oración", un aparente hebraísmo. La referencia a la higuera (3:12) merece ser notada. Una acusación de adulterio espiritual (4:4) nos hace recordar de ataques similares por parte de los profetas de Israel. El mandamiento de lavarse las manos y purificar los corazones (4:8) tiene un sonido decididamente veterotestamentario. También está la referencia a los postreros días (5:3). Todos estos puntos no prueban que el autor haya sido Santiago, pero al menos concuerdan con tal supocisión.

Criterios más precisos surgen de una comparación del lenguaje de la

, u. xxiü. 4-18.

zar esto, uno podría indicar la gran disparidad que hay entre esta epístola y los escritos paulinos, por ejemplo, que disfrutaron de una aceptación tan temprana. Santiago sufrió en razón de su carencia de énfasis doctrinal. Es posible también que el olvido general en que cayó la iglesia judeo cristiana haya afectado durante cierto tiempo a esta epístola, que era naturalmente identificada con aquella fase del cristianismo.

(2) La alta calidad del griego utilizado en este libro es inesperada, si no imposible, para alguien cuya lengua madre debe haber sido el arameo. Hay que admitir que esto constituye un problema. Dicho problema ha sido enfrentado de dos modos, ya sea indicando el amplio contacto que Santiago debe haber tenido con judíos greco-parlantes de diferentes lugares en razón de su posición como cabeza de la iglesia de Jerusalén (sin pasar por alto la posibilidad de que la responsabilidad de esta posición le hubiese llevado a adquirir una proficencia especial en el griego), o recurriendo a la teoría de la ayuda de una amanuense.

(3) La forma de la epístola es helenística, aunque la substancia sea he-braística. "El hecho de que la epístola de Santiago está escrita en su totalidad como una parénesis, (exhortación, amonestación), con frecuente uso de la diatriba, demuestra que su escritor debe ser buscado entre aquellos cuyas asociaciones literarias estaban más en el mundo griego que en hebreo".[1]" Este argumento difícilmente puede ser considerado decisivo cuando se recuerda que Pablo, el hebreo de los hebreos, utilizó los mismos recursos literarios helenísticos, incluyendo la diatriba.

(4) El escritor de la epístola no reclama para sí una relación con Jesús tal como la que Pablo le adjudica en Calatas 1:19. Esto es cierto, pero tiene toda la debilidad de un argumento basado en el silencio. La modestia misma quizá haya hecho que Santiago no manifestase su relación con el Señor. La prominencia misma de que gozaba en el ámbito judeo cristiano haría tal identificación innecesaria, más allá del uso de su nombre.

DIFERENTES PUNTOS DE VISTA RESPECTO A LA PATERNIDAD LITERARIA

(1) La epístola es seudónima. En contra de esto milita el hecho de que el escritor no hace lo que uno esperaría, a saber, hacer de la identidad de Santiago algo abudantemente explícito, incluyendo la magnificación de su posición en la iglesia. Además, es difícil ver qué razón podría haber tenido el supuesto escritor para buscar la autoridad de Santiago, si se tiene en cuenta que una obra de este tipo podría presumiblemente cumplir de por sí misma su propio cometido. Esta carta no contiene ninguna posición nueva o herética que pudiese ser introducida en la iglesia. Como indica Zahn: "Si alguien consideró ventajoso hacerse pasar por el distin-guido Santiago para lograr el propósito de enseñar y amonestar a sus

><>B. S. Bastón, *IB*, XII, 4.

contemporáneos, entonces el fin que tenía en mente debe haber sido tal que la personalidad de Santiago, según su memoria era retenida por la tradición, le diese un valor especial a lo que él dijese. Pero el contenido de la epístola milita absolutamente en contra de esta presuposición, ya que no destaca ni una sola de las características por las cuales Santiago es distinguido en la historia y en la leyenda"."

(2) Otro Santiago, seguidor de Jesús, escribió el libro. Santiago, el hijo de Alfeo (Mr. 3:18), puede ser rechazado inmediatamente, ya que no hay ninguna tradición a su favor. Santiago, el hijo de Zebedeo, es seriamente cuestionable como candidato, ya que su simple nombre no hubiese servido como referencia directa, puesto que él usualmente necesita ser identificado de un modo adicional en las Escrituras. Por otra parte, de ser él el escritor, posiblemente hubiese indicado su posición apostólica. Además, su muerte en el año 44 d.C., o quizá un poco antes aun, sea demasiado temprana para haberle permitido escribir este libro. Finalmente, no hay ninguna tradición antigua que hable de él en relación con este asunto. Las referencias que existen provienen del período medieval y están localizadas en España.

(3) Santiago (en griego 'IáKco(3oQ quiere decir literalmente Jacobo, y esto ha sido visto como una llave para la comprensión de la epístola, entendiéndosela como una obra deliberadamente planificada para hacer que se parezca en parte a la bendición dada por Jacob a las tribus (a sus hijos y más remotamente a sus descendientes) según ésta aparece en Génesis 49.[12] Al fin y al cabo, *El testamento de los doce patriarcas,* supuestamente previo pero teniendo interpolaciones cristianas, muestra claramente los efectos del tema jacobino. Meyer consideró que la parte más sustancial de Santiago era una producción judía que recibió más tarde unos toques cristianos aquí y allá. El afirmó encontrar referencias a los hijos de Jacob y en los diversos énfasis de la epístola. Rubén por ejemplo, corresponde a las primicias (1:18); Simeón a la ira y a la maldad excesiva (1:19-21), etc. Meyer pudo apelar a intentos similares de calibre más restringido en la interpretación de varios autores patrísticos, y demostró sin duda gran ingenio en la formulación de su caso, pero son pocos los expertos que han apoyado sus resultados.» Este enfoque demasiado sutil demanda tanta eiségesis como exégesis.

FECHA

Aquellos que consideran a Santiago como obra seudónima ubican su redacción hacia fines del primer siglo o aun durante la primera mitad del segundo siglo. La fecha que se le adjudique depende de la medida en que

[11] *Introducción,* I, 140.
>[2]Arnold Meyer, *Das Ratsel desl Jacobusbriefes* (1930).
[13]B. S. Easton *(IB)* utiliza este método, aun cuando admite que Meyer entró en demasiados detalles.

los expertos encuentran que el libro tiene deudas para con los diversos escritos del período postapostólico. Quienes sustentan esta posición tienen la dificultad de explicar la viva expectación del regreso del Señor que marca la epístola; esto permanecerá como causa de turbación para toda fecha tardía.

Se ha debatido mucho la posible dependencia de esta epístola de los Padres Apostólicos. Gerhard Kittel, tras un estudio de diez años de la epístola y de sus problemas, llegó a la conclusión, en una extensa monografía escrita poco antes de su muerte, de que Santiago no dependía de estos escritos, por lo cual él favorecía una fecha temprana.[14] En un artículo anterior él ya había afirmado que Santiago era el primero de los escritos del Nuevo Testamento, lo que pondría su fecha a mediados del primer siglo o aun algo antes.[15]

La fijación de una fecha muy temprana no depende necesariamente de la aceptación de Santiago como escritor, sino que puede basarse en evidencia derivada del mismo libro.[16] Cuatro puntos deben bastar: (1) Si bien la epístola abunda en referencias a las enseñanzas de Cristo en los Evangelios sinópticos, y tiene una relación especialmente estrecha para con el Sermón del Monte, el acuerdo verbal es tan escaso que es difícil suponer el uso de fuentes escritas. Pareciera que el origen de Santiago corresponde al período previo al de la fijación escrita de la tradición evangélica. (2) Santiago dedica considerable atención a las condiciones económicas, enfatizando el abismo entre el pobre y el rico y deplorando el duro e injusto trato recibido por los obreros a manos de los terratenientes (véase especialmente 5:1-6). Estas condiciones dejaron de existir cuando comenzó la guerra contra Roma (66 d.C.), en la que los ricos sufrieron grandes pérdidas y la agricultura se vio tremendamente agotada. (3) La simplicidad de la organización eclesiástica implícita en la mención de ancianos solamente (5:14) es favorable a una fecha temprana. (4) La avidez con que se espera la segunda venida de Cristo apunta en la misma dirección (5:7-9).

Si se supone que Santiago es el escritor de esta epístola, la misma debe haber sido escrita antes del año 62 d.C., fecha de su muerte según Jo-sefo,[17] o del año 66, según el relato de Hegesippo contenido en Eusebio.[18] En el intento de fijar más precisamente la fecha de composición, el foco de la discusión es la sección sobre fe y obras (2: 14-26). ¿Depende esta exposición de la enseñanza de Pablo respecto a la justificación por la fe según la misma se expresa en Calatas y Romanos? ¿Se trata de un intento de refutación de tal posición? Los antecedentes lo hacen poco probable,

, 43 (1950-51), 55-112.
15/Wrf., 41 (1942), 71-105.
[16] L. E. Elliot-Binns, *Galilean Christianity*, pp. 46-47, acepta una fecha temprana pero no la paternidad literaria jacobina. [17] *Antiquities*, **XX.** ix. 1. [18] ÍEI1. xxiíi. 18.

puesto que Santiago estaba de acuerdo con el evangelio de Pablo (Hch. 15; Gá. 2:1-10) y que, además, la presentación que se hace en Santiago no suena como un intento de refutación de Pablo, ya que tanto la fe como las obras son vistas de modo diferente en ambos escritores. Lo más que uno podría llegar a suponer es que una distorsionada expresión de la predicación de Pablo sobre estos temas, expresada quizá en Antioquía antes del primer viaje misionero, hubiese llegado a la atención de Santiago, y que éste esté atacando la distorción en vez de la verdadera posición de Pablo.«

Igualmente posible es la evaluación de la sección en cuestión como algo causado por la tendencia de algunos creyentes judíos a apoyarse en la fe en sentido credal y de fracasar en la elaboración de la misma. Esto concuerda con la vigorosa insistencia de Santiago en otras partes de la epístola de que los hombres deben ser hacedores de la Palabra. Pablo tiene un énfasis similar (Ro. 2:6,13). Por otra parte, la opinión de que Santiago está atacando una distorsión de la temprana predicación de Pablo tiene la ventaja de explicar la presencia del verbo "justificar" en ambos documentos, y especialmente la apelación a la justificación de Abraham por la fe. Sea cual fuere la posición que se adopte, no hay necesidad de colocar la epístola en fecha tan tardía como la del Concilio Apostólico. El libro no refleja el asunto que fue tratado en dicha reunión, por lo cual se le puede asignar tentativamente una fecha de dos o tres años antes de la mitad del siglo.

El argumento de que las similitudes entre Santiago y 1 Pedro se explican mejor suponiendo que Santiago hace uso de Pedro, no es convincente. Mayor tomó la posición opuesta sobre la base de que "el pensamiento común encuentra una expresión más completa en San Pedro".20

Hoy no podemos estar tan seguros como Mayor de que la relación literaria es evidente, ya que gran parte del material común de las epístolas del Nuevo Testamento puede haber sido tomado de un fondo común de instrucción apostólica más o menos fija en su formulación. De cualquier modo no hay necesidad de ajustar la fecha de Santiago para ponerla en concordancia con una supuesta prioridad de 1 Pedro.

LUGAR DE REDACCIÓN

No hay nada en la epístola que sea decisivo para fijar la posición geográfica del escritor. Es posible que haya tenido cierta familiaridad con el mar (1:6) y con los barcos (3:4). Más prominentes son sus referencias a la agricultura—la higuera, la viña y los olivos (3:12), y el viento quemante que seca la vegetación (1:11). También utiliza al mercader viajero como ilustración (4:13). Todos estos rasgos son combinables con la residencia

[19]Véase Kittel, *op. cit.*, 41 (1942), 99-102. [20]The Epistle of St. James, p. xcviii.

de Santiago en Palestina, o al menos cuadran con alguien que creció en un ambiente tal. No hay nada que seriamente ponga en tela de juicio a Jerusalén como punto de origen.

Otros lugares que han sido sugeridos son Roma (suponiendo que fue usada por el escritor de 1 Pedro y por Clemente de Roma); Antioquía (debido a su relación con los materiales de Mateo); y Alejandría (básicamente debido a parecidos entre Santiago y Filón).21

VALOR

Desde el punto de vista histórico, Santiago nos permite ver algo de la naturaleza del cristianismo judío en su período más prometedor, revelando la fuerte influencia del Antiguo Testamento y del judaismo tardío, particularmente la literatura sapiencial, y la medida en que la enseñanza de Cristo había permeado y enriquecido este trasfondo. Es notable la ausencia de la influencia paulina.

Como una contribución permanente a la vida de la iglesia, la epístola acentúa más la actividad que la profesión y mantiene el imperativo ético en una posición de prominencia tal que no puede ser ignorada.

[21]Puede hallarse una lista de paralelos con Filón en Mayor, pp. Ixxvii-lxxx.

BIBLIOGRAFÍA

Chaine, J. L., *L'Epitre de Saint Juegues.* París: J. Gabalda, 1927. Dibelius, M., *Der Brief des Jacobus.* Serie Meyer. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

Hort, F. J. A., *The Epistle of St. James.* Londres: Macmillan, 1909.

Knowling, R. J., *The Epistle of St. James, WC.* Londres: Methuen, 1904. Mayor, J. B., *The Epistle ofSí. James.* 2ª edición. Londres: Macmillan, 1897.

Mitton, C. Leslie, *The Epistle of James.* Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

Rendall, G. H., *The Epistle of St. James and Judaic Christianity.* Cambridge University Press, 1927. Ropes, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James, ICC.* Nueva York: Scribner's 1916. Ross, Alexander, *The Epistles of James and John, NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954. Tasker, R. V. G., *The General Epistle of James, TBC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Capítulo 20

LA PRIMERA EPÍSTOLA DE PEDRO

ENTRE LAS EPÍSTOLAS LLAMADAS UNIVERSALES NINGUNA HA SIDO MAS AMPLIA-mente usada y más altamente respetada durante la historia de la iglesia que ésta, atribuida a Simón Pedro. No se trata de una epístola general en el sentido de que haya sido enviada a toda la iglesia, sino que fue dirigida a un grupo más amplio que el de la mayoría de las epístolas del Nuevo Testamento, que habitualmente eran escritas para ser enviadas a una sola congregación. La epístola a la cual se parece más 1 Pedro es Calatas, que fue enviada a un grupo de iglesias, pero cuyos receptores vivían en un área geográfica mucho más amplia.

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Eusebio la colocó entre los libros no cuestionados. No hubo, aparentemente, quien la rechazara. Tampoco se conoce tradición alguna que haya competido con la opinión de que emanó del apóstol Pedro.

Es posible que el primer testimonio a su favor provenga de 2 Pedro 3:1, donde ese escrito es llamado "la segunda epístola". Zahn, sin em-

bargo, opina que no es probable que esto sea referencia a 1 Pedro, ya que el comienzo de 2 Pedro no corresponde al de la primera epístola, sino que es muy general, y la relación del escritor para con los lectores es notablemente diferente en ambas epístolas.i

Se ha sugerido de que hay rastros del uso de 1 Pedro en la epístola de Clemente de Roma a los corintios. Lightfoot halló doce paralelos. Har-nack extendió esta lista a 20. Si se pudiera establecer sin dudas esta supuesta dependencia, la misma tendría un importante peso en la certificación de una fecha temprana para la epístola. Pero la evidencia dista de ser definitiva, si bien la alusión de Clemente a la sangre de Cristo como "preciosa"^ es sorprendentemente parecida a lo que Pedro dice en 1:19.

En la época de Policarpo, sin embargo, la evidencia aparece ya en amplia cantidad. Por ejemplo, en su *Epístola a los filipenses* 8:1, él incorpora 1 Pedro 2:22-24, aun utilizando la palabra de Pedro equivalente a "árbol". Sin embargo, él no dice que Pedro sea la fuente de su material. La primera referencia explícita de este tipo aparece en Ireneo.3

Marción no incluyó a 1 Pedro en su canon, pero como él limitó su sección epistolar a las cartas de Pablo, esta omisión no es perniciosa. Más difícil de comprender es que el Fragmento de Muratori no la mencione. Ya sea que esto se explique en base al carácter incompleto del documento en su forma presente, o a la omisión de una línea, o a alguna otra circunstancia, la omisión en sí no es crucial, ya que en esta época o poco después Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano testifican que el libro es de Pedro.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

Después del saludo, Pedro inicia una exposición de la salvación, viéndola como una herencia celestial gloriosa (1:3-5), como una vida de fe y amor sujeta a severas pruebas y acrisolamientos (1:6-9), y como tema de los profetas del Antiguo Testamento (1:10-12). A continuación viene un alegato a favor de la santidad (1:13-21) y del amor mutuo, basado en la regeneración (1:22-25). Los lectores son comparados a niños que crecen en la medida en que se alimentan de la leche de la Palabra (2:1-3), y son llamados piedras vivas edificadas sobre el Cristo resucitado (2:4-10). Tras esto se los llama a vivir como peregrinos que deben mantenerse inmaculados ante los ojos de los hombres (2:11-12) y sujetos a la autoridad del gobierno (2:13-17). De modo similar, los esclavos deben permanecer sujetos a sus amos, ayudados por el ejemplo de la conducta de Cristo al ser maltratado (2:18-25). Del mismo modo, las mujeres tienen la obligación de someterse a sus esposos (3:1-6) y los esposos tienen el deber de tratar de modo considerado y gentil a sus esposas (3:7). Los creyentes de-

'Zahn, *Introduction*, II. 202.
2/ *Clemente* VII. 4.
^*Contra herejías*, IV. 9. *2 y passim.*

ben ser gobernados por un espíritu tal de amor y ternura que les asegure la bendición divina (3:8-12). En aquellos casos en que la buena conducta traiga de todos modos sufrimiento a manos del mundo, habrá una vindicación divina como la hubo para Cristo, el crucificado y exaltado (3:13-22). Uno no debe volver a caer en los antiguos pecados (4:1-6). En su lugar son cosas tales como la oración, la hospitalidad y el servicio cristiano las que deben ocupar a los santos (4:7-11). Los creyentes deben estar preparados para sufrir por Cristo, de acuerdo a la voluntad de Dios (4:12-19). Los líderes deben cuidar el rebaño de Dios con la debida humildad (5:1-5). Se exhorta a todos los santos a encontrar su refugio y su fortaleza en Dios cuando resisten al malo (5:6-11). La epístola concluye con saludos (5:12-14).

Los términos más importantes incluyen modo de vida, vivir, hacer el bien, someterse, sufrimiento y sufrir, carne y espíritu (ambos en varios sentidos), gracia, salvación, esperanza, tiempo, fin, edad, gloria, y glorificar. No se nota que haya una división marcada entre la doctrina y el deber. El escritor pasa libremente del uno al otro, y regresa a la primera. De hecho, al ir llegando al fin de su obra y al pensar sobre la misma, la describe como una exhortación (5:12).

Es aparente que el tema mayor es el del sufrimiento (a saber, el sufrimiento *como cristianos)* y cómo soportarlo de un modo victorioso. No hay indicación de que el sufrimiento sea meritorio. Tampoco es inevitable (1:16). Más bien, el mismo es regulado por la voluntad de Dios (4:19). Al mismo tiempo no debe ser visto como cosa anormal cuando llega (4:12). No es tampoco una muestra del disgusto divino, ya que Cristo mismo sufrió y murió (3:18; 4:1). Compartir sus sufrimientos es un privilegio y una fuente de alegría (4:13-14).

Otro tema, casi tan prominente como el anterior, es el efecto que la vida y el testimonio cristiano tiene sobre una sociedad no salvada. Aquí encontramos la aplicación de la enseñanza de Jesús de que sus seguidores son la sal de la tierra y la luz del mundo. La buena conducta neutralizará el prejuicio (2:12) y la ignorancia (2:15). Puede llegar a ser más potente que la discusión y el argumento (3:1), y avergonzará a aquellos que acusan a los santos (3:16). Aun en aquellos casos en que pueda parecer infructuosa como arma evangelística, servirá a la causa de la justicia divina al testificar en contra de aquellos que la han despreciado (4:4-5).

Un estudio de la naturaleza de las buenas obras en 1 Pedro ha sido hecho por W. C. Van Unnik." Este llega a la conclusión de que la presentación no cuadra con el patrón judío en el cual las buenas obras son dirigidas especialmente a ciertos grupos tales como los pobres y los oprimidos, y con consideradas meritorias. Existe cierto parentesco, sin embargo, con la perspectiva griega, en que los actos de benevolencia son dirigidos hacia la sociedad o hacia diversas partes de la misma tales como el

-\T5, 1, 2, (nov. 1954), 92-110.

gobierno, y los amos de esclavos. Con todo, el motivo impulsor es diferente, ya que el móvil humanista griego de la benevolencia es superado por el llamado divino en la gracia.

Selwyn y otros han notado una dependencia bastante grande de las enseñanzas de Cristo, si bien estas últimas son raramente reproducidas de un modo idéntico al del lenguaje de los Evangelios. Estas *verba Christi* "están bajo la superficie de la epístola, y por lo general no muy por debajo".[5] Las mismas son casi siempre halladas en las porciones parentéticas o exhortatorias. El estudioso observará con cuanta frecuencia hay referencias a Mateo, especialmente en el margen de su Nuevo Testamento griego.

PENSAMIENTO TEOLÓGICO

Dios es santo (1:15), reconocido como Padre (1:17) y como Dios y Padre de Jesucristo (1:3), el Creador de los hombres (4:19), y su Juez (4:5); es, además, el Pastor de su pueblo (2:25). El es el objeto final de la fe y de la esperanza (1:21; 3:18).

Cristo ha sido destinado a ser Salvador desde antes de la fundación del mundo y fue manifestado a su debido tiempo (1:20). El no hizo pecado (2:22), sin embargo sufrió (2:21) y se ofreció a sí mismo como el Cordero cuya sangre sirve de rescate para los perdidos (1:18). Su muerte redentora (2:24) es también sustitutiva (3:18). Las diversas fases de su triunfo son esbozadas—la resurrección (1:3,21; 3:21), la ascensión (3:21), su posición a la diestra de Dios (3:22), y su victoria sobre los poderes hostiles (3:22). El merece y recibe el título de Señor (3:15). A pesar de ser la piedra, fue rechazado por los hombres pero aprobado por Dios (2:4), constituyéndose en la preciosa piedra fundamental de los santos (2:6-7). El será revelado en gloria para consumar el propósito divino (1:7,13; 4:13; 5:1). El fin, de hecho, está cerca (4:7).

Al Espíritu se lo presenta actuando sobre los profetas del Antiguo Testamento al apuntar él a los sufrimientos de Cristo y a las glorias que debían venir (1:11), también se lo muestra como eficaz al dar energía a los hombres que ahora proclaman el evangelio (1:12), al separar a los creyentes para Dios (1:2) y al descansar sobre ellos como la presencia gloriosa del Todopoderoso (4:14).

Los santos son escogidos por Dios (1:2) llamados (1:15), y nacidos de nuevo (1:23). No se hace mención de la iglesia por nombre, pero los creyentes constituyen las piedras vivas del templo de Dios (2:5), y se los describe como un sacerdocio santo y real (2:5,9). Ellos constituyen el pueblo de Dios (2:10) y el rebaño de Dios (5:2). Se hace referencia al bautismo una vez (3:21).

Un rasgo muy notable de la presentación cristológica es la prominencia

[5]E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter,* p. 23

del tema del Siervo, que es lograda sin mención alguna del término, a través de alusiones obvias y de citas de Isaías 53 (2:22 con Is. 53:9; 2:25 con Is. 53:6; 2:24 con Is. 53:4,5,12). La mención de Cristo como cordero (1:19) puede deberle algo a Isaías 53:7.

Otra característica fuertemente delineada es la intensidad de la esperanza escatológica. La espera que sea necesaria será "por un breve tiempo" (1:6). El advenimiento es razón suficiente para mantenerse en alerta espera (1:13; 4:7). El mismo traerá recompensa por el sufrimiento (4:13) y por el servicio fiel (5:4). La gloriosa herencia a la cual abre la puerta es colocada al principio mismo de la epístola (1:4-5). No es de extrañarse que Pedro haya sido llamado el apóstol de la esperanza. El siempre mantiene el horizonte de gloria suspendido sobre los santos que sufren mientras ellos continúan su peregrinar.

FORMA Y UNIDAD

No cabe duda que 1 Pedro tiene toda la apariencia de una carta, ya que comienza con una indicación del autor y de los receptores, y cierra con saludos limitados y una simple bendición. Si se supone que la forma epistolar es una verdadera indicación de la naturaleza del escrito, la única pregunta molesta es la de la unidad de la epístola, ya que la doxología al fin de 4:11 podría marcar el fin del documento, permitiendo asignar 4:12—5:14 a un documento separado que quizás tenia originalmente a 1:1-2 como introducción propia, en cuyo caso la carta más larga podría haber comenzado con 1:3.« Según Perdelwitz, el trato que se da al sufrimiento difiere perceptiblemente en los dos documentos, ya que se lo considera hipotético en el fragmento más largo y realidad presente en el más breve.' Sin embargo la presencia de una doxología en 4:11 no es evidencia decisiva a favor de la teoría de la división, a juzgar por otros ejemplos del Nuevo Testamento, tales como Romanos 11:36 y Efesios 3:21. En lo que tiene que ver con el problema del sufrimiento, puede haber una intensificación de la presentación al irse avanzando hacia el fin, pero éste es un progreso natural del pensamiento. Aun si se concede que hay un cambio perceptible en 4:12, si el sufrimiento es tratado solamente sobre una base hipotética en la porción más larga, es extraño que recibiese allí un trato tan extenso. En 1:6, de todos modos, parece implicarse un estado de sufrimiento presente. La unidad de la epístola no es puesta drásticamente en peligro por estas críticas de Perdelwitz.

Otro enfoque considera que 1 Pedro es un sermón, ya sea en su totalidad o en parte. Esto es posible en el sentido modificado de que el molde sermónico que los estudiosos han detectado aquí puede reflejar el uso que Pedro haya hecho ocasionalmente de este material en su predicación.

[6]R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrus briefes,* p. 16. ~>*Ibid.*, p. 14.

Conviene recordar que la descripción que el autor mismo hace de su obra es la de una exhortación (5:12).

Este enfoque de 1 Pedro ha recibido una aplicación especializada, la de instrucción impartida a nuevos conversos después de su bautismo. Per-delwitz, por ejemplo, tenia la opinión de que el material que va de 1:3 a 4:11 tiene ese carácter, mientras que el resto es una carta para alentar a aquellos que están sufriendo persecución.»

La crítica ha dado aun un paso más. H. Preisker ve en 1:3—4:11 el documento más antiguo del culto cristiano primitivo, el informe de un culto bautismal, una liturgia con sus diversos componentes, discernibles para aquellos que tienen ojos para detectarla.» Estos incluyen la oración inicial, seguida por un mensaje de instrucción a los candidatos (1:13-21). En este momento ocurre el bautismo, reflejado en las palabras, "Habiendo purificado vuestras almas" (1:22). El voto bautismal pasa ahora a servir de trasfondo para una exhortación adecuada (1:22-25). Tras esto viene un himno (2:1-10), otra sección de exhortación (2:11—3:12), una revelación profética (3:13—4:6), y una oración final (4:7-11).

F. L. Cross ha hecho una aplicación particular de esta idea de que 1 Pedro es en gran medida una liturgia bautismal. Al notar la frecuencia de las referencias al sufrimiento, el propone que nuestra epístola muestra tener su marco y significado apropiados en un contexto pascual (nótese la similaridad del *pascha* semítico con el término griego para sufrimiento, *pascheiri).*[w] A su juicio, la teología pascual está "magníficamente resumida" en 1:3-12. La epístola tiene su origen, entonces, en el culto bautismal del domingo de pascua. "Lo que 1 Pedro nos da es la parte del celebrante (a quien podemos llamar por conveniencia, y espero que sin prejuicio, el 'obispo'). Es muy poco probable de que sea algo parecido a un texto completo. Si vamos a suponer, como lo sugiere nuestra evidencia más primitiva, que el culto duraba toda la noche, esto solo podría reflejar una selección de las oraciones del celebrante. Como no hay divisiones, es natural que no haya información respecto al bautismo mismo".u

Cross edifica sobre la obra de Preisker, alterando algo y añadiendo algo en su propio análisis de 1:3—4:11. Referimos al lector a su libro para obtener una exposición de aquellos rasgos que, según el autor, aportan apoyo a un marco bautismal. Su caso es presentado de un modo persuasivo, pero tiene debilidades entre las cuales se destacan tres: (1) No deja de ser pernicioso para la teoría el hecho de que la palabra crucial, *bautismo,* ocurre solamente una vez en la epístola (3:21), y eso en un paréntesis.'[2] Sin desalentarse por ello, Cross busca acumular por medio de

»*Ibid.,* p. 26.
•>Windisch-Preisker, *Die Katholischen Briefe, HZNT,* PP. 156ss.
107 *peier. A Paschal Liturgy.*
"/Wrf., p. 38.
I2A. F. Walls, "First Epistle of Peter" *NBD,* p. 977a

numerosos detalles, muchos de ellos tenues, suficientes datos que garanticen llegar a la conclusión de que la ocasión que produjo el material es un servicio bautismal. Aun si se aceptara el marco bautismal, el problema de la incorporación de este material a una carta es complejo. C. F. D. Moule escribe lo siguiente: "Para mi no es fácil (como lo es aparentemente para Preisker y Cross) concebir como una homilía-liturgia, privada de sus "rúbricas" (que, por supuesto, eran probablemente orales), pero que retiene todos sus tiempos cambiantes y secuencias fracturadas, pudiera haber sido rápidamente preparada como una carta y remitida (sin una palabra de explicación) a cristianos que no habían sido testigos de su marco original"." (2) Como Thornton ha indicado,'•> la relación entre la celebración pascual y el sufrimiento, que según Cross está latente en 1 Pedro, aparece sin duda en autores de la segunda parte del siglo II, quienes se complacen en el juego de palabras *pascha-paschein,* pero es desconocida en el primer siglo (3) No se ofrece ninguna explicación respecto a 4:12—5:14, pasaje que en su preocupación con el sufrimiento es tan estrechamente parecido a la porción previa en estilo y en vocabulario. R. P. Martín pronuncia el siguiente veredicto: "Toda teoría literaria que se queda con 4:12 a 5:14 en sus manos como elemento irracional e inconveniente cae *ipso fado* bajo una nube de sospecha".[15]

Más aceptable es el enfoque de E. G. Selwyn, quien considera que el aspecto bautismal de 1 Pedro es periférico y retiene como énfasis principal de la carta el elemento parentético contra un trasfondo de sufrimiento y persecución. Su contribución especial es la aplicación de la técnica de la crítica de formas, haciendo así lugar a la presencia de varios elementos—credales, himnódicos y, por encima de todo, el marco catequético que se relaciona con los deberes prescritos a los convertidos a la fe.'6 En esta metodología él desarrolla una posición similar a la de Philip Ca-rrington, autor de *The Primitive Christian Catechísm* (El catecismo cristiano primitivo). Este enfoque nota que ciertos temas que aparecen en diferentes epístolas son frecuentemente expresado^ en lenguaje sorprendentemente similar o aun idéntico, llegando a sugerir la dependencia literaria de una epístola de otra no es una explicación necesaria para semejantes tales, ya que éstas pueden ser fácilmente comprendidas como procedentes de un depósito común de material instructivo elaborado para los nuevos conversos y util:?ado a través de la iglesia.

LECTORES

La ubicación de los mismos está indicada en las palabras de apertura.

"C. F. D. Moule, *NTS,* 3 (nov. 1956), 4.

[14]T. C. G. Thornton, "I Peler, a Paschal Liturgy?" in *JTS,* 12 (abril 1961), 16.

[15]R. P. Martin, "The Composition of I Peter in Recent Study", en *Vox Evangélica,* 1962, p. 39.

[16]Selwyn, *op. cit.* Ver especialmente el Ensayo II sobre la interrelación entre 1 Pedro y otras epístolas del Nuevo Testamento (pp. 365-366).

Ellos vivían en las provincias romanas que abarcaban la mayor parte del Asia Menor, el área que está al norte de las montañas Taurus.

Visto que Pablo trabajó más o menos en esta región, la pregunta que naturalmente surge es si la presente epístola está dirigida a alguna gente a quien él había evangelizado. Esta posibilidad concierne a aquellos que estaban en Galacia y Asia. En lo que tiene que ver con Galacia, la epístola de Pedro puede haber sido dirigida a creyentes de Galacia del norte, donde Pablo había tenido escaso, quizá ningún, contacto. Sin embargo, si se tiene en cuenta que la obra de Pablo en Efeso resultó en el esparcimiento del evangelio a lo largo y ancho de la provincia de Asia (Hch. 19:10) algunos de los lectores de la epístola de Pedro pueden haber sido introducidos a la fe por Pablo o sus ayudantes. En este punto Pedro puede haber participado en las labores del apóstol a los gentiles. Pero es posible que el portador de la epístola pueda haber viajado solamente en la parte norte de Asia evitando así contacto con áreas donde el impacto de Pablo pudiera haberse sentido."

¿Cuál es la relación de Pedro para con sus lectores? No parece haber evidencia que apoye la suposición de que su carta pastoral está basada en su propia labor entre ellos. Al contrario, él parece desasociarse de aquellos que predicaron el evangelio en estas zonas (1:12). A esto debe añadirse la ausencia de referencias a cualquier tipo de contacto personal con sus lectores. Es asombroso que él pueda, a pesar de esto, escribir una carta tan cálida y simpática.

Debe admitirse la posibilidad de que algunos de aquellos que recibieron el evangelio en Pentecostés pudiesen haber regresado a esta región de Asia Menor con el mensaje (cf. Hch. 2:9-10), pero esto dista de ser algo seguro, puesto que Lucas indica que permanecieron por lo menos durante cierto tiempo en la zona de Jerusalén (Hch. 2:42; cf. 2:5).

Algunos estudiosos opinan que los lectores habían sido evangelizados muy poco tiempo antes de que la carta fuese escrita. Si bien el tenor general del contenido es aplicable a gente en una situación tal, no hay evidencia clara de que los lectores fuesen nuevos en la fe. Se los compara con niños recién nacidos (2:2) pero esto tiene relación a su necesidad de una nutrición espiritual adecuada, más que a su edad o a la duración de su experiencia cristiana. La referencia al bautismo (3:21) difícilmente pueda ser considerada más decisiva, especialmente en vista del tiempo presente del verbo, que sirve para generalizar la aplicación. El uso de "ahora" en el mismo versículo no tiene referencia a lo reciente del bautismo de los lectores, como algunos han pensado, ya que la intención obvia de dicha palabra es la de presentar un contraste entre la era cristiana y los tiempos de Noé mencionados en el versículo precedente.

La opinión de Perdelwitz de que los lectores habían sido adherentes de los cultos de misterio, cosa que se basa en ciertos términos y aluciones del

[17]McNeile-Williams, *Inlroduction,* p. 215

texto, no ha sido recibida con beneplácito general. Representa una aplicación extrema del enfoque *religionsgeschichte* a los datos bíblicos.

¿Eran los lectores judíos o gentiles? 1 Pedro ha sido frecuentemente clasificada como una epístola hebreo-cristiana, pero sobre fundamenta-ción insuficiente. Es cierto, Pedro fue el apóstol de la circuncisión (Gá. 2:7), pero su actividad entre los gentiles está ampliamente testificada (Gá. 2:12; Hch. 10:34-48; Hch. 15:7-11). El acuerdo mencionado en Gá-latas 2:9 difícilmente pueda haber aislado a Pedro de los judíos. Es cierto que los lectores están en algún tipo de dispersión (1:1), pero el artículo definitivo está ausente. El concepto subyacente parece ser el de la dispersión de los cristianos como minoría entre los paganos. No es posible sacar conclusiones de la directiva de mantener un modo de vivir digno de alabanza entre los gentiles (2:12), suponiendo que los lectores están siendo distinguidos étnicamente de los gentiles, ya que se afirma claramente que ellos estaban anteriormente involucrados en pecados típicamente gentiles (4:3), incluyendo la idolatría, un pecado del cual un judío de este período no podría ser normalmente acusado. El mismo pasaje demuestra que sus oponentes son paganos más bien que judíos. En un punto anterior de la carta los lectores reciben advertencias en contra de conformarse a las pasiones de su anterior ignorancia (1:14; cf. 1:18). Esto le cuadra más al gentil que al judío. Además, aquellos a quienes Pedro escribe son cuidadosamente diferenciados de la nación del pacto, Israel, al especificarse que ellos anteriormente no eran un pueblo, pero ahora son el pueblo de Dios, que anteriormente habían estado sin misericordia pero ya la han recibido (2:10). Ellos han sido sacados de las tinieblas (paganas) y llevados a la luz maravillosa de Dios (2:9). Un detalle adicional es el hecho de que el escritor no utiliza su nombre arameo, Cefas, sino su nombre griego, Pedro (1:1). Finalmente, en tanto que en la epístola de Santiago la filantropía cristiana apunta a objetos familiares de la enseñanza del Antiguo Testamento—el huérfano y la viuda (1:27)—no surge una limitación tal en 1 Pedro, donde las admoniciones son colocadas en un marco más general.

Ciertamente no existe objeción alguna a la suposición de que algunos cristianos judíos se encontraban incluidos en el número de los lectores de Pedro. Tales creyentes no se reunirían separadamente, sino con sus hermanos gentiles. Deben haber sido una minoría en dichas iglesias.

ESCRITOR

Hemos dado por sentado hasta ahora que Pedro es el escritor, como lo afirma la carta (1:1). La afirmación del apostolado (1:1) concuerda con el tono de autoridad de la obra, equilibrada por una agradable modestia que lleva al escritor a identificarse a sí mismo con los presbíteros (5:1). En el mismo pasaje él asevera ser un testigo de los sufrimientos de Cristo

y un participante de su gloria, lo que concuerda con su papel en el jardín del Getsemaní, con su cercanía general a los hechos de la pasión, y con la apreciación de que la resurrección de Cristo también lo abarcaría a él. Es posible que hasta se esté echando aquí una mirada de reojo a la transfiguración.

Una comparación de la epístola con los discursos de Pedro que están registrados en Hechos da ciertos puntos favorables a su paternidad literaria.'» Entre éstos está el tema de que Dios no hace acepción de personas (Hch. 10:34; 1 P. 1:17); Cristo la piedra rechazada por los edificadores (Hch. 4:10-11; 1 P. 2:7-8); la prominencia que se da al "nombre" (de Cristo) en varios puntos (Hch. 3:6,16; 4:10,12; cf. 5:41; 10:43 1 P. 4:14,16); y el hecho de Cristo como cumplimiento del testimonio profé-tico(Hch. 3:18,24; 1 P. 1:10-12).

Ciertos toques autobiográficos que aparecen en la epístola pueden ser fácilmente relacionados con puntos de información contenidos en los Evangelios. La severa prueba de la fe de Pedro (Le. 22:31-32) concuerda con su referencia a la prueba de la fe de sus lectores (1:7), y la predicción del Señor de que de allí en adelante él será capaz de fortalecer a sus hermanos cuadra bien con el énfasis de la epístola en su totalidad, incluyendo el lenguaje con que se promete el auxilio divino (5:10). La conversación de Jesús con Pedro en Galilea después de la resurrección (Jn. 21) pareciera estar reflejada en la descripción que el escritor hace de los creyentes como ovejas (2:25; 5:2-3). Los líderes cristianos son pastores bajo el control de Cristo, el pastor principal, ante quien son responsables (5:2-4). El resurgimiento de Pedro tras su descenso al abismo del dolor y de la humillación debido a su negación del Señor aparece reflejado en el lenguaje de 1:3—nacido de nuevo a una esperanza viva por la resurrección. La exhortación a vestirse de humildad (5:5) puede involucrar el recuerdo de la escena en el aposento alto donde Cristo se ciñó la toalla y lavó los pies de los discípulos. La descripción que Pedro hace de los creyentes como piedras vivas (2:5) puede provenir de la predicción que hizo Jesús respecto a él en su primer encuentro, de que sería llamado "piedra" (Jn. 1:42).

A más de estos detalles uno puede con toda justicia enfatizar el progreso de este discípulo en relación a su valoración de los sufrimientos de Cristo. Los Evangelios testifican que él resistió una perspectiva tal para el Maestro. En el libro de Hechos se lo retrata aceptando la cruz como parte del plan de Dios para el Mesías. La resurrección había cambiado completamente su punto de vista. En el momento en que escribió su primera epístola, él ya había llegado a aceptar el sufrimiento como una porción que le era asignada también al discípulo, que no era superior a su Señor en este asunto. Vale la pena notar en relación con este asunto que la fraseología utilizada para retratar el sufrimiento de Cristo en la

[18]Existe una lista más completa en Selwyn, *op. cií.*, pp. 33-36.

epístola está más cerca del lenguaje de Marcos que el de Mateo y de Lucas, y Marcos es, como ya se sabe, el Evangelio que más que ningún otro lleva la imprenta de este apóstol.

Las dudas de que Pedro sea el escritor son más comunes ahora que anteriormente, y se basan en diversas consideraciones. (1) Se dice que el griego de la epístola es demasiado elegante para ser producto de un pescador carente de instrucción. En lo que se refiere al estilo, sin embargo, Radermacher se ha opuesto a aquellos que adjudican carácter artístico al escritor, afirmando que a través del magro uso de partículas y proposiciones, y en el uso excesivo de las cláusulas relativas, para no mencionar otros fenómenos, el escritor muestra tener sus limitaciones."* Es sin duda cierto, sin embargo, que parte del vocabulario de 1 Pedro es del tipo clásico.[2]» En este punto sirve de ayuda la conjetura de que Silvano (probablemente el Silas del libro de Hechos—la forma más larga de su nombre aparece en 1 Tesalonicenses 1:1, donde sólo puede significar Silas) puede haber sido más que un secretario en el sentido habitual de la palabra. Si bien Pedro afirma que ha escrito la epístola, él dice que lo ha hecho "por medio de" (¿con la ayuda de?) Silvano, y añade el comentario de que este hombre es el hermano fiel y digno de confianza (5:12). Zahn duda que Pedro hubiese utilizado un lenguaje tal nada más que para afirmar la capacidad técnica de Silvanus como secretario. Luego dice lo siguiente "La única alternativa que queda es la más natural, a saber, que la parte que Silvano jugó en la composición fue tan importante y tan extensa que su ejecución requería un considerable grado de confianza".[2']

Es de gran interés notar que Pablo no sólo une a Silvano consigo, haciéndolo en cierto sentido responsable por las epístolas a los Tesalonicenses, sino que deliberadamente utiliza la primera persona plural en el texto. Esto parece sugerir algo como una paternidad conjunta. Selwyn ha hecho un estudio del decreto apostólico (Hch. 15), de 1 y 2 Tesalonicenses, y de 1 Pedro, en todos los cuales parecería, Silas ha tenido algo que ver. El llega a la conclusión de que Silas no fue simplemente un mensajero del Concilio Apostólico, sino que ayudó a formular el lenguaje del decreto (nótese el texto griego de Hechos 15:23). Sin duda hay similarida-des que aparecen en estas unidades literarias que ayudan a fortalecer el caso a favor de que Silvano haya sido alguien que hizo algo más que poner por escrito 1 Pedro mientras el apóstol dictaba.[22] Lo probable es que los pensamientos de Pedro hayan sido vertidos en el molde lingüístico de Silvano, por lo menos en grado considerable. El hecho de que haya acompañado a Pablo en el segundo viaje misionero afirma su habilidad de hablar aceptablemente el griego. Su ciudadanía romana revela

i»L. Radermacher, "Der erste Petrusbrief und Silvanus," *ZNTW, 25* (1926), 287-299.
[2]"Véase la lista en MacNeile-Williams, *op. cit.,* p. 220, n. 1.
[21]Zahn, *op. cit.,* II, 150.
[22]Selwyn, *op. cit.,* pp. 9-17. 369-384.

que él fue algo más que una mera figura provinciana. Cabe admitir que se carece de información precisa respecto a su educación, pero esto no debe eliminarlo de una consideración seria como factor primordial en la composición de 1 Pedro.

(2) La suposición de que esta epístola depende de Pablo es utilizada como argumento en contra de Pedro como escritor de la misma. Por ejemplo, la sección que tiene que ver con la sumisión al estado (1 P. 2:13-17) bien podría depender de Romanos 13:1-7, y el pasaje respecto a las obligaciones domésticas (2:18—3:7) tiene mucho en común con las porciones paralelas que se encuentran en Efesios. Si nuestra epístola fue escrita en Roma, no es imposible que Pedro hubiese tenido acceso a los documentos antes mencionados, pero esto no es ni seguro ni necesario. Estas secciones pertenecen a la *didache* de la iglesia, que tenía cierta uniformidad doquier se expresara: "Es posible ahora suponer que 1 Pedro no tomó prestado de Pablo, sino que ambos tomaron materiales de aquellos códigos hebreos que la primitiva comunidad cristiana utilizaba. Incidentalmente, si esto es así, uno de los argumentos en contra de la autenticidad de 1 Pedro, su carácter supuestamente paulino, pierde mucha de su fuerza".[23]

Existe otro enfoque que debe ser considerado en este asunto del supuesto paulinismo de 1 Pedro, y que también tiene que ver con Silvano. Vista su colaboración con Pablo, se puede esperar que él impartiese un toque paulino a sus materiales, si es que él tuvo una libertad considerable en su composición. La relación de esta carta para con las epístolas paulinas es "no de dependencia sino de paralelismo".[24]

(3) Las referencias que se hacen a las enseñanzas de nuestro Señor son demasiado escasas para acreditar el libro como procedente de Simón Pedro. La fuerza de esta objeción se ve disminuida cuando uno se percata de que el propósito que está detrás de la redacción de esta epístola no fue el de comentar la vida y enseñanzas de Cristo, sino el de animar a los creyentes en medio de la prueba y el sufrimiento. En vista de esto, puede decirse que las alusiones a Cristo y a sus dichos son más bien numerosas. Hay varios eventos a los cuales se alude—el lavado de pies, el juicio, el sufrimiento y la muerte, la resurrección y la ascención, y posiblemente la transfiguración. Hemos visto que Juan 21 sirve de trasfondo para el ministerio a los cristianos como ovejas de Cristo. Hay, además, varias afirmaciones cuyo origen se pueden descubrir en las enseñanzas de Jesús mismo, tales como las siguientes: 2:12 con su énfasis en la perspectiva de que los hombres serán llevados a glorificar a Dios el día de la visitación debido a la influencia de las buenas obras de los creyentes, afirmación que suena notablemente parecida a Mateo 5:16. En 3:14 Pedro habla del sufrimiento por causa de la justicia, y de la bendición que hay en

~'D. Daube, *The New Tesiament and Rabbinic Judaism,* p. 103. [24]W. C. van Unnik, *op. di.,* p. 93.

ellos. Esto nos hace recordar a Mateo 5:10—bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia. En 5:6 hay un llamado a humillarse, con una promesa de exaltación a su debido tiempo. Esto trae a la mente el lenguaje de Jesús en Lucas 14:11. La enseñanza del Señor respecto a la necedad de la ansiedad (Mt. 6:25) queda reflejada en 1 Pedro 5:7—echad toda vuestra ansiedad sobre él.

(4) Se ha afirmado que la carta refleja una persecución romana oficial, tal como la que se desarrolló en el área a la cual la carta fue enviada durante el tiempo de Trajano, a saber, la primera parte del segundo siglo. F. W. Beare, uno de los principales proponentes de esta posición, piensa que la situación que se refleja en 4:12-16, con su mención de sufrir como cristiano, y por "el nombre", cuadra perfectamente con las circunstancias de la persecución de los creyentes bajo Plinio el Joven, según se ve en su carta al emperador Trajano.« Esto es dudoso por varias razones, (i) No hay nada en el pasaje que indique martirio o aun tortura, cosas a las que se hacen claras referencias en la carta de Plinio. (ii) Aun si se aceptase que hay una correspondencia entre las condiciones expresadas en la carta y aquellas que prevalecieron en Bitinia-Ponto durante este período, todavía nos queda el problema de que Pedro está escribiendo a cristianos que están en varias provincias. Hay que recordar también que Pedro dice que los sufrimientos del tipo que tiene en mente están siendo experimentados por la hermandad de creyentes en todo el mundo (5:9). (ni) Parecería que el carácter de la persecución fuese no oficial, instigada por individuos o grupos que se veían molestos por las tendencias separatistas de los cristianos, por su negativa a unirse a los placeres pecaminosos que una vez les habían dominado (4:1-4). Cuando se tienen en cuenta estas dificultades, es por cierto un tipo de dogmatismo crítico afirmar, como lo hace Beare, que "no puede haber duda posible de que 'Pedro' es un seudónimo". 26

FECHA Y LUGAR DE REDACCION

Si se toma como base el punto de vista tradicional con respecto al escritor, la epístola debe haber sido escrita en la última parte de la vida del apóstol, probablemente poco antes de la persecución bajo Nerón en el 64 d.C. Los cargos en contra de Pablo, que le habían traído a Roma, y la muerte de Santiago en Palestina presagiaban una creciente oposición contra los cristianos, por lo que Pedro se sintió obligado a preparar a sus lectores para el impacto. Visto que Marcos estaba preparando un viaje hacia el Asia Menor cuando Pablo estaba en Roma (Col. 4:10), él debe haber terminado su misión para poder ser conocido por los lectores de la

-F. W. Beare. *The First Epistle ofPeter,* pp. 7-8, 13-14. Para leer el texto original de la correspondencia entre Trajano y el gobernador, véase Bettenson, *Documents of the Early C/uircfi,* pp. 3-6. ;flBeare, *op. cit.,* p. 25.

carta (5:13). Debe concederse suficiente tiempo para que la expansión de la fe llegara a la parte norte del Asia Menor.

El lugar de redacción es Babilonia (5:13), pero ¿en qué sentido? La Babilonia mesopotámica ha tenido quienes la favoreciesen, pero el caso a su favor es débil. El problema principal es que el lugar estaba en gran medida desierto durante este periodo. Además, no hay tradición alguna que coloque a Pedro en este remoto lugar. La argumentación que dice que el orden en el cual las provincias son nombradas es favorable al arribo de un mensajero procendente del oriente, ha sido demostrada por Hort como carente de fundamento. 27 La Babilonia del norte de Egipto, un puesto militar romano, no tiene argumentación que la favorezca. Esto nos lleva a la conclusión de que Babilonia es usada en un sentido místico, más o menos del mismo modo que en el Apocalipsis, para indicar ese complejo de idolatría y arrogancia unidas con el poder del imperio, que se ha hecho conocer por su persecución de los santos de Dios, como lo hiciera en su fase inicial bajo Nabucodonosor. Dado que el uso del término sin definición en Apocalipsis implica comprensión popular de su significado, lo mismo puede suponerse en 1 Pedro. ^ Cual haya sido el motivo de Pedro para utilizar Babilonia en este sentido misterioso es algo incierto. Hay quienes han pensado que se debe a razones de seguridad debido a que los crisitianos en Roma quizá estaban bajo sospecha ya. Moule halla suficiente explicación en el hecho que la Babilonia histórica había sido el lugar del exilio, y que por lo tanto ese nombre era un símbolo apto para recordar a sus lectores que ellos eran peregrinos y adveni-dizos en el mundo. ^ Pero lo mismo podría decirse, por supuesto, de toda la iglesia.

ESTUDIOS RECIENTES

En lo que respecta a la teoría de Selwyn de que Silvano tuvo un papel muy importante en la composición del libro, han surgido objeciones por parte de B. Rigauxso quien no encuentra suficientes bases para afirmar la mano de Silvano para la redacción de las cartas tesalónicas, insistiendo que aun si Silvano sirvió de secretario, "las palabras, la gramática, las frases y el pensamiento son de Pablo". Si no se puede demostrar una contribución sustancial de Silvano en estas primeras cartas de Pablo, entonces existe un debilitamiento correspondiente de la afirmación hecha por Selwyn para un papel similar en relación con la redacción de 1 Pedro.

F. W. Beare nota que Silvano no está relacionado con Pedro en el saludo, como lo está con Pablo en Tesalonicenses y por razones diversas

[27]F. J. A. Hort, *The First Epistle of Sí. Peter,* pp. 167-168.
[28]Véase el análisis de O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr,* pp. 83-84.
[2']C. F. D. Moule, *op. cit.,* pp. 8-9.
Epltres aux Thessaloniciens, p. 107.

resta crédito al punto de vista de Selwyn.[31] Existen indicaciones de que la teoria Silvano no figurará fuertemente en la discusión futura respecto al origen de 1 Pedro.

Selwyn ha dedicado considerable atención a los *verba Chrisli* presentes en la epístola. Robert H. Gundry ha investigado estos pasajes y ha llegado a la conclusión de que aquellos dichos de nuestro Señor que son utilizados tienen una estrecha asociación con Pedro en su marco evangélico. Esto le lleva a la conclusión de que esto apoya tanto la paternidad petrina de la epístola como la confiabilidad de la tradición del evangelio.[32]

Bastante diferentes son las conclusiones a que llega Ernest Best, quien examina el mismo material en 1 Pedro. El piensa que muchos de los supuestos eslabones entre Pedro y la tradición del evangelio no son directos sino que reflejan dependencia de una etapa más desarrollada que aquella de la forma original. El sostiene también que hay casos en los cuales el escritor de la epístola utiliza un texto del Antiguo Testamento cuando algún dicho que ahora aparece en los Evangelios hubiese servido mejor su propósito. Considera que estos datos son antagónicos a la paternidad pe-trina de esta epístola."

Si bien J. N. D. Kelly no se ocupa de las relaciones entre 1 Pedro y los Evangelios, aconseja que uno debe "vacilar en explicar parecidos entre pasajes neotestamentarios en base a una dependencia literaria, excepto allí donde hay una evidencia transparente de que así sea".[34] Materiales tradicionales de diversos tipos circulaban en la iglesia y eran utilizados por los escritores según sus necesidades. Vistas tales condiciones, cabe esperar semejanzas. Kelly reacciona negativamente ante la idea de que 1 Pedro dé señales de depender de Pablo, indicando cierto número de diferencias en el modo de tratar palabras y temas.[35] El está dispuesto a apoyar la paternidad petrina, siempre y cuando se postule la colaboración de algún colega, posiblemente Silvano. Al mismo tiempo reconoce que hay dificultades en la posición tradicional respecto al escritor. En lo que tiene que ver con el lugar de origen, él considera que un origen romano tiene mayor apoyo que las hipótesis rivales. Kelly rechaza la noción de que los lectores estén sufriendo una persecución oficial de parte del gobierno.

"O/J. *di.*, p. 28.
"•-"*Verba Chrisli* in I Peter: Their Implications concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Cospel Tradition," *NTS*, 13 (julio 1967), 336-350.
""I Peter and the Cospel Tradition", *NTS*, 16 (enero 1970), 95-113.
[34]/l *Commentary on the Epislles of Peter and of Jude*, p. 13.
^*Ibid.*, p. 15.

BIBLIOGRAFÍA

Beare, F. W., *The First Epistle ofPeter.* Oxford: Basil Blackwell, 1947.
Best, Ernest, "First Peter and the Cospel Tradition", *NTS,* 16 (enero 1970), 95-113. Bigg, Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of Sí. Peter and Sí. Jude, ICC.* Nueva York: Scribner's, 1905. Gundry, Rober, H., *Verba Christi* in I Peter: Their Implications concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Cospel tradition", *NTS,* 13 *(julio* 1967), 336-350.
Hort, F. J. A., *The First Epistle ofSt. Peter.* Londres: Macmillan, 1898.
Johnstone, Robert, *The First Epistle of Peter.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1888. Kelly, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude, HNTC.* Nueva York: Harper and Row, 1969. Knopf, R., *Die Briefe Petri un Juda,* Serie Meyer. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. Perdelwitz, R., *Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes.* Giessen: A. Tópelmann, 1911. Reicke, Bo, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism, A Study of I Peter 3:19 and its Context.* Copenhague: E. Munksgaard, 1946. Selwyn, E. G., *The First Epistle ofSt. Peter.* Londres: Macmillan, 1946. Stibbs, Alan, M., *The First Epistle General of Peter,* con introducción por A. F. Walls, *TBS.* Grand Rapids: Eerdmans, 1959. Wand, J. W. C., *The General Epistles of St. Peter and St. Jude, WC.* Londres: Methuen, 1934. Wohlenberg, G., *Der erste und zwiete Petrusbrief und der Judasbrief.* Leipzig: A. Deichert, 1915.

Capítulo 21

LA SEGUNDA EPÍSTOLA DE PEDRO

NINGUNA DE LAS EPÍSTOLAS CATÓLICAS, NI SIQUIERA NINGÚN OTRO LIBRO DE todo el Nuevo Testamento, ha sido más arduamente debatido respecto a su paternidad literaria y a su lugar en el cristianismo primitivo que esta segunda epístola atribuida a Pedro. Ella merece, por lo tanto, una consideración cuidadosa y bastante detallada.

RECONOCIMEINTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Un punto de partida conveniente es Orígenes (cerca del año 240), ya que él es el primero, según las fuentes conocidas, en atribuir la obra a Pedro. Su testimonio es el siguiente: "Pedro ha dejado una epístola reconocida, y quizás una segunda; ya que esto es disputado".[1] Hay varias referencias más que aparecen en la traducción latina de sus escritos hecha por Rufino.[2] Orígenes nada dice respecto a las bases de la disputa, pero aparentemente no las consideró lo suficientemente serias como para lle-

'//£ VI. xxv. 8.

[2]Una lista de éstas se encuentra en el articulo sobre 2 Pedro escrito por F. H. Chase en *HDB,* III, 803.

varíe a rechazar el libro. Debe notarse que, en asuntos de crítica, Orígenes ocupa uno de los primeros lugares entre los antiguos.

Hay poco que pueda decirse respecto a evidencias previas a Orígenes, fuera de lo que tenga que ver con el posible conocimento del libro en sí, sin considerar quien sea su escritor. Clemente de Roma hace uso de los ejemplos de Noé y de Lot, como se hace en 2 Pedro, pero si se tiene en cuenta que ambos no son tratados en conjunto,[3] no hay seguridad que él dependa de 2 Pedro. Varios autores antiguos hacen referencia al dicho: "Que para con el Señor un día es como mil años, y mil años como un día (p.e., *La epístola de Bernabé* 5:4; cf. 2 P. 3:8). Aquí existe la posibilidad de una dependencia del Salmo 90:4, o del *Libro de los jubileos.* La literatura petrina no canónica, incluyendo el *Apocalipsis de Pedro, el Evangelio según Pedro, la Predicación de Pedro,* y los *Hechos de Pedro,* parecieran dar evidencias de depender de nuestra epístola, si bien no hay citas directas.[4] Se han detectado ecos de: "Ni ociosos ni sin frutos" (2 P. 1:15) en la *Epístola a las iglesias de Lyonsy Viena.*^ Ireneo también utiliza "éxodo" para referirse a la muerte y se la aplica a Pedro, teniendo en mente posiblemente la formulación de 2 Pedro 1:15.[6] En su Libro Cuarto, este mismo autor cita el caso de Noé, luego de Lot, éste último en relación con Sodoma y Gomorra, dando estos ejemplos para demostrar que Dios castiga al malvado pero perdona al justo. Estos son los ejemplos citados en 2 Pedro 2:4-7, y éstas son precisamente las lecciones que se extraen allí de estos ejemplos. Si bien es posible que Ireneo dependiese directamente del Antiguo Testamento o, como piensa Chase, de las enseñanzas escato-lógicas de Jesús, la influencia de 2 Pedro permanece como una fuerte po-sibilidadad.

Ninguna de las epístolas de Pedro aparece en el Canon de Muratori. Si se tiene en cuenta su condición fragmentaria, no puede pasarse por alto la posibilidad de que nuestra epístola figurase allí originalmente. De cualquier modo, como observa Guthrie: "A diferencia de lo que hace cuando se refiere a la epístola a los alejandrinos y a laodicenses, el canon no declara a ninguna de las epístolas petrinas como falsas y su evidencia debe, por lo tanto, ser considerada puramente negativa".[7]

Respecto a Clemente de Alejandría tenemos lo que dice Eusebio: "Clemente, en sus 'Bosquejos', ha dado, hablando en términos generales, explicaciones concisas de todas las Escrituras canónicas, sin omitir los libros en disputa".[8] Es bien sabido que el concepto que Clemente tenía del canon era bastante impreciso, puesto que en el mismo pasaje

[3]7 *Clemente* caps. 7 y 11.
[4]Véase el estudio que aparece en el libro de J. W. C. Wand *The General Epist/es ofSt. Peler and Si. Jude, pp.* 138-140.
[S]*HE* V. 45, 55, etc.
^*Contra herejías* III. I. 1.
[7]Donald Guthrie, *New Testament Introduction:* Hebrews to Revelation, p. 140.
**HE*\\. xiv. 1.

Eusebio nota que aquel incluyó comentarios sobre la *Epístola de Bernabé y* sobre el *Apocalipsis de Pedro.* Ante la ausencia de claras referencias al material de 2 Pedro en las obras de Clemente, Chase considera que la evidencia, si bien no está libre de dudas, lleva a la conclusión de que, "Clemente consideraba a 2 Pedro como un libro que se acercaba, como el *Apocalipsis de Pedro,* a la frontera de aquellos libros definitivamente reconocidos como apostólicos, pero no llegó a colocarlo al mismo nivel de 1 Pedro".[9]

La posición de Clemente nos prepara en cierta medida para la actitud del escritor Dídimo del siglo IV, quien escribió un comentario sobre 2 Pedro, junto con las otras Epístolas Católicas, pero que lo finalizó con estas palabras: "No debe olvidarse que esta carta es falsa; puede ser leída en público, pero no es parte del canon de la Escritura". Mayor opina que este juicio adverso puede haber sido inducido por el desagrado que Dídimo sentía por la enseñanza respecto a la destrucción de la tierra por el fuego.[10] A pesar de este exabrupto, Dídimo frecuentemente citó 2 Pedro.

Eusebio colocó a 2 Pedro entre los libros en disputa y no entre la lista de los escritos falsos: "De Pedro, una epístola, aquella llamada la primera, es admitida; y los antiguos presbíteros la usaron en sus propios escritos sin cuestionarla, pero a aquella llamada la segunda epístola no la hemos recibido como canónica, aunque a muchos les ha parecido útil y ha sido estudiada junto con otras Escrituras".[11] En el mismo pasaje, luego de referirse a toda la literatura asociada con el nombre de Pedro, él hace una afirmación personal: "Ahora bien, los recién mencionados son los libros que llevan el nombre de Pedro, de los cuales reconozco sólo uno como genuino y admitido por los presbíteros de la antigüedad".[12] Debe notarse que al dar 2 Pedro una posición inferior a la de la primera epístola, Eusebio evitó clasificarla con la literatura petrina extracanónica *(Hechos, Evangelio, Predicación, Apocalipsis),* respecto a las cuales él dice: No tenemos ningún conocimiento en la tradición católica, ya que ningún escritor ortodoxo de los tiempos antiguos o de los nuestros ha utilizado sus testimonios". Puesto que Eusebio no identifica por nombre, localidad o fecha a "los presbíteros de la antigüedad", uno queda reducido a la especulación. Es difícil que haya querido referirse a Orígenes o a Clemente. Quizás haya tenido en mente a los líderes de la iglesia de Siria y del Asia Menor, donde 2 Pedro fue reconocida como Escritura—con una o dos excepciones—sólo después de su época. Es sabido que la duda respecto a esta epístola llevó a que la misma fuera excluida del Canon Siriaco del siglo IV, si bien algunos documentos más antiguos de esta rama de la iglesia la habían aceptado. H. E. W. Turner considera que Eusebio

•*HDB,* III, 803a.
J. B. Mayor. *The Epistle of St. Jude and (he Second Epistle of St. Peter,* p. cxviii.
HE Ul, iii. 1. *HE* III, iii. 4.

se muestra algo inconsistente cuando hace del conocimiento de un libro por parte de los antiguos un criterio de canonicidad, y al mismo tiempo rechaza el derecho de 2 Pedro a ser considerado como canónica a pesar de la evidencia de su uso antes de su tiempo.[13]

Pocas décadas después, Cirilo de Jerusalén aceptó esta epístola como canónica. Lo mismo es cierto de Atanasio. En el occidente Agustín y Jerónimo la aceptaron cordialmente. Este último nota que: "La segunda de las epístolas de Pedro es rechazada por muchos que niegan que sea suya en base a la disonancia de su estilo para con la primera".[14] A partir de este testimonio podemos llegar a la conclusión que la base del rechazo no era la falta de conocimiento del libro sino factores internos. En lo que tiene que ver con la diferencia de estilo, hoy en día hay menor disposición a cuestionar a 2 Pedro de la que había en los primeros siglos.[15]

Es difícil explicar el firme lugar que 2 Pedro logró finalmente en el canon a menos que haya tenido un lugar seguro en el período previo, a pesar de las dudas que al respecto hubieran aquí y allá. Los argumentos que sugieren que entró en favor debido a su supuesta relación con 1 Pedro (cf. 2 P. 3:1) y que hacía falta para llegar a completar el número de siete epístolas católicas son poco convincentes. Es pertinente preguntar por qué 2 Pedro fue aceptada prefiriéndosela al resto de la literatura petrina.

Warfield hace notar que la aplastante cantidad de evidencia a favor del conocimiento y uso de la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento por parte de la iglesia antigua obra en detrimento de 2 Pedro, que no está tan ampliamente evidenciada, pero que por otra parte si comparamos a 2 Pedro con las obras de los autores clásicos nos sorprendería mucho ver lo bien que se defiende. Heródoto, por ejemplo, es citado solamente una vez en el siglo que siguió a su composición, y solamente dos veces en el siguiente. Asimismo, Tucídides no es citado hasta el segundo siglo después de su composición.[16]

Frente a la relativa escasez de referencias a 2 Pedro en el período post-apostólico está el hecho notable de que en ningún caso, aparentemente, fue rechazada como espúrea.[17] Si se considera a Dídimo como excepción, su única expresión queda neutralizada por su propio hábito de citar esta epístola. No se carece de indicaciones de su veneración como obra após-

[13]H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth,* p. 249.
[14]*Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum.*
"Mayor escribe: "Pienso que no cabe duda de que la redacción de 1 Pedro es por lo general más claro y simple que la de 2 Pedro pero no hay entre ambos un abismo tal como el que algunos quisieran sugerir". A la luz de esto es sorprendente encontrar la siguiente aseveración: "Las diferencias de estilo con 1 Pedro crean dificultades insuperables para quienes opinan que las dos epístolas tienen un autor común". (A. E. Barnett, en *IB,* 12, 164a.) [16]B. B. Warfield, *Syllabus on the Speciaí Introduction to Ihe Catholic Epislles,* pp. 116-117.[17]Guthrie, *op. cit.,* 142.

tólica, especialmente en el caso del *Apocalipsis de Pedro.* Luego de una cuidadosa comparación de esta obra con 2 Pedro, A. Ernest Simms llega a "la convicción de que el autor del Apocalipsis buscó darle autoridad petrina a su producción a través de un desfile de "coincidencias" con la segunda epístola, dando asi testimonio de la existencia previa, y de una aceptación al menos parcial de aquella".[18] Es posible que el rechazo del Apocalipsis por parte de la iglesia haya obrado durante cierto tiempo en detrimento de 2 Pedro, con la cual tenía obvias afinidades.

Se puede encontrar una explicación adicional de las escasas informaciones respecto a la epístola en los primeros siglos en su carácter de epístola general. Ninguna congregación en particular se sintió obligada a preservarla y a hacer que fuese más conocida.

Cuando 2 Pedro fue aceptada como canónica por los concilios eclesiásticos del siglo IV, difícilmente se haya podido hacer esto cerrando los ojos a las objeciones que había en contra de ella. Debemos suponer, por lo tanto, que la reclamación de la epístola a un rango canónico fue lo suficientemente impresionante como para superar las dudas que se habían expresado de tanto en tanto.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

Hasta en el saludo mismo el autor llama la atención a su tema recurrente, el conocimiento, que a su vez se basa en la fe (1:1-2). Es probable que el conocimiento incluya las cosas del futuro, con las cuales tiene que ver una parte tan grande la epístola. Este tema inicial mantiene su prominencia en una sección que enfatiza la necesidad de cultivar este conocimiento (1:3-l 1). El autor está en posición de impartir la verdad de Dios a sus lectores debido a su presencia durante la transfiguración, ocasión en que el Padre aprobó a su Hijo. Este evento sirvió para asegurar el cumplimiento de la promesa del regreso de Cristo, y de toda la gama de revelación profética que debe su origen al Espíritu Santo (1:12-21). Desafortunadamente, hay una falsa revelación que siempre está a mano para competir con la verdadera. Pero así como Dios juzgó a los falsos profetas en el pasado, así también juzgará a los falsos maestros que surgirán. Y así como él libró del juicio a su pueblo fiel en los días del Antiguo Testamento, del mismo modo librará a los santos de esta dispensación (2:1-9). Los falsos maestros son descritos en términos de su inmundicia, arrogancia, dureza, avaricia, esclavitud desesperada al pecado y ruina final (2:10-22). Se hacen advertencias contra aquellos que negarán y ridiculizarán la verdad del regreso de Cristo (3:1-4). Ese Dios que juzgó a la tierra en los tiempos antiguos a través del diluvio destruirá el orden presente por medio del fuego, dando así lugar a los nuevos cielos y a la nueva tierra en los cuales morará la justicia (3:5-13). La epístola concluye

[18] A. E. Simms, *The Expositor,* quinta serie, 1898, pp. 470-471.

con una exhortación a ser diligentes en la búsqueda de la santidad y crecer en la gracia y en el conocimiento de Cristo. Esta sección contiene un elogio de las epístolas de Pablo (3:14-18).

El conocimiento de la verdad no es visto como un fin en sí mismo, ya que la insistencia en la rectitud es mantenida en primer plano y contrapuesta al poder corruptor del pecado. Así la preocupación pastoral está presente, pero sin ser tan prominente como en la primera epístola.

Algunos de los términos utilizados con mayor frecuencia son: virtud (o excelencia), conocimiento, camino, recuerdo, justicia, piedad, corrupción, concupiscencias, juicio, destrucción, día, mundo, venida (parou-sía), cielo y Salvador. La epistemología, la ética y la escatología son los intereses dominantes, mezclados con fuertes elementos de advertencia contra los falsos maestros que ignoran las lecciones del pasado, que al presente abusan de la gracia de Dios, y que enfrentan la perspectiva de un juicio cierto. Los falsos maestros rehusan aceptar la parousía, cosa que significará juicio para ellos, mientras que sin esta amenaza ellos se sienten seguros en su maldad.

ESCRITOR

Aquellos que no aceptan que la epístola es de Pedro pueden indicar una variedad de consideraciones que aparecen hostiles a la posición tradicional. Estas son, a más de la debilidad relativa del testimonio externo ya comentado, las siguientes:

(1) Diferencias entre 2 Pedro y 1 Pedro. Esto fue enfatizado por los antiguos, que detectaban una variación en el estilo. Jerónimo pensó que podía explicarse en base a una diferencia entre amanuenses. Como Mayor y otros han hecho notar, la diferencia en estilo no es grande, empero. Chase encuentra cierta pobreza en el uso de partículas, junto con un uso excesivo de γάρ. El griego utilizado carece de la elegancia de la primera epístola, y puede ser descrito en parte como artificial y, en ciertos lugares, hasta tosco. Chase observa que "el autor parece ambicionar escribir en un estilo que está más allá de su alcance literario".[19] Si se supone que Pedro escribió la epístola, estos rasgos podrían ser explicados en base a un comienzo tardío en la tarea de aprender el idioma. Es natural que él se sintiese menos cómodo en griego que en su arameo nativo. Que esta deficiencia no se evidencie más en 1 Pedro se debe, sin duda, a la capaz ayuda de un amanuense.

Deben considerarse también las diferencias de vocabulario. El cuidadoso estudio efectuado por Mayor arroja las siguientes cifras: 1 Pedro contiene 543 palabras y 2 Pedro 399. 1 Pedro tiene 369 palabras no utilizadas en 2 Pedro, mientras que 2 Pedro tiene 230 palabras no utilizadas en 1 Pedro; ambas tienen 100 palabras en común. Esto significa que los

[19]F. H. Chase, *op. cit.,* p. 809a.

desacuerdos (599) son casi exactamente seis veces más que los acuerdos.[20] Si esta proporción parece grande (a Mayor aparentemente le ha llamado mucho la atención), una comparación con las dos pastorales que más se asemejan entre si, 1 Timoteo y Tito, puede atemperar un juicio tal, ya que allí los desacuerdos son un poco menos que entre las dos cartas petri-nas. 1 Timoteo con sus 537 palabras y Tito con sus 399, tienen sólo 161 en común,[21] a pesar de lo similar del tema, mientras que las petrinas difieren más entre sí en su contenido.

Mayor ha quedado especialmente impresionado con la variación en las palabras usadas para referirse a la Segunda Venida, ya que 1 Pedro adopta á7ioK<xA,u\(n^ y 2 Pedro Tiapouoía. Esto puede tomarse como piedra de toque para una investigación de la terminología. Antes de poder estar seguro de que el uso exclusivo de un término en vez de otro es señal de un escritor diferente, se hace necesario considerar si las dos palabras son idénticas en su significado o si cada una podría haber servido al escritor en el lugar indicado de un modo en que no podía hacerlo en la otra.[22] Cabría también reflexionar sobre lo extraño de la situación que se daría si 2 Pedro hubiese sido escrita por alguien que trataba de usurpar el papel del apóstol. Uno pensaría que dicho escritor se cuidaría de evitar una desviación terminológica tan sorprendente en un tema que era central para su exposición y sólo poco menos que central para 1 Pedro.

Hay una obvia diferencia entre las dos epístolas en la frecuencia con que ambas citan el Antiguo Testamento. Según el recuento de Hort, 1 Pedro tiene 31 citas y 2 Pedro solo 5.[23] Con todo, si hay dos escritores obrando, es notable que ambos favoreciesen los mismos libros.[24]

La crítica ha detectado también un abismo entre 1 Pedro y 2 Pedro "en pensamiento, sentimientos y carácter".[25] El lector llega a sentir que 1 Pedro tiene una calidez e intensidad de sentimientos y una intimidad con los lectores que no pueden hallarse en 2 Pedro. El énfasis pastoral de 1 Pedro pasa a ser una preocupación teológica más distante en la segunda epístola. Hay cierto paralelo aquí a la relación que existe entre 1 y 2 Tesa-lonicenses.

2 Pedro tiene, además, menos referencias a eventos de la vida terrena de nuestro Señor. En tanto que 1 Pedro menciona el juicio de Jesús, su muerte por crucifixión, su resurrección y ascensión, la segunda epístola no menciona ninguna de estas cosas. En vez de ello, magnifica la transfiguración, evento que no aparece en 1 Pedro. La intrusión de este último

[20]J. B. Mayor, *op. cií.*, p. Ixxiv.
[21]Véase Simms, *op. cit.*, p. 465.
[22]E. M. B. Gree, // *Peter Reconsidered,* p. 22.
[23]F. J. A. Hort. *The New Testament: Introduction,* pp. 179-180.
[24]A1 tomar nota de la preferencia por Salmos, Proverbios e Isaias, Guthrie afirma: "Este tipo de sutil acuerdo sugiere más el enfoque subconsciente de una mente que una imitación deliberada" *Op. cit,* p. 162.
[25]Mayor, *op. cit.*, p. cv.

incidente, se nos dice, se debe al celo del escritor por dar a sus lectores la impresión de que es el verdadero Pedro quien escribe. En contra de esta conjetura milita, sin embargo, el hecho de que el lenguaje utilizado para describir el incidente no demuestra parecerse mucho al de ninguno de los relatos sinópticos de la transfiguración, lo que sugiere que el escritor pueda estar haciendo uso de su conocimiento personal como participante del hecho. Respecto a la ausencia de referencias a la resurrección y a la ascención, el silencio no necesita ser indicación de ignorancia ni tampoco de que el escritor tenga poco interés en estos eventos. Por el contrario, sería casi imposible hablar del señorío de Cristo, con el vigor con que él lo hace, a menos que estos eventos estuviesen bien arraigados en su fe. Tampoco podría enfatizar el regreso del Señor del modo en que lo hace sin presuponer estos pasos preparatorios.

Lo dicho prepara de algún modo el camino para la consideración de aquel punto de vista que sostiene que la posición doctrinal del escritor refleja un período posterior al de la era apostólica. Bajo la influencia de las religiones de misterio y de los patrones de pensamiento gnósticos, se nos dice, el autor presenta la salvación como una participación de la naturaleza divina, a saber, la apoteosis (1:4), como si esto hubiese llegado a desplazar la típica esperanza cristiana que se asociaba con el reino escatoló-gico, tal como se lo encuentra en 1 Pedro 1:4; 5:10, etc.[26] Si esto fuera realmente el caso, uno esperaría una exposición más clara y completa de este punto de vista. El autor puede estar usando lenguaje tomado de círculos ajenos a la fe, como se hace frecuentemente en las cartas de Pablo, pero no hay prueba de que él haya sido contaminado por el punto de vista de la religión de misterio.

En contra de la afirmación de que la escatología de este libro es un esfuerzo por justificar el atraso de la parousía a través de la cita de la eternidad de Dios (3:8) está la explicación que el escritor mismo da, de que la paciencia de Dios se manifiesta a través de tal retraso, a fines de dar a los pecadores oportunidad de arrepentirse (3:9; cf. 3:15). No cabe duda que la preeminencia de Dios en relación con la consumación es mayor que en 1 Pedro, y que la renovación por medio del fuego es un elemento nuevo, pero aun así, la terminología típicamente primitiva que se centra en Cristo como figura escatológica aparece en pasajes tales como 1:11 y 16. La alusión a los mil años (3:8), en vez de reflejar la turbación de la era postapostólica ante el atraso de la parousía, apunta más allá de este período posterior, pues como hace notar E. M. B. Green: "Este versículo se transformó en el segundo siglo en el texto comprobatorio del quiliasmo, que fue considerado prácticamente como contraseña de la ortodoxia cristiana desde el tiempo de la redacción de Apocalipsis hasta la época de Ireneo, y aun después. Hubiese sido prácticamente imposible para un escritor del siglo II usar este versículo sin hacer algún comentario

[26]E. Kásemann, "Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie" en *ZTK,* 1952, p. 282.

al respecto, sea a favor o en contra de la esperanza quiliástica.[27]
(2) La referencia a Pablo y a sus epístolas (3:15-16). ¿Hubiera Pedro alabado a Pablo tan generosamente, llegando aun a llamarlo "nuestro amado hermano", especialmente después del episodio de Antioquía (Gá. 2:1 Iss)? Por otra parte, ¿hay acaso una sutil subestimación en la aseveración de que Pablo escribió de acuerdo a la sabiduría que había recibido, como indicando que ésta podría haber sido más completa? ¿No implica la referencia a "todas sus epístolas" la existencia del *Corpus Paulino*, apuntando así a una era postapostólica? ¿Hubiese sido natural o posible para Pedro haber clasificado los escritos de Pablo con "las otras Escrituras", i.e., los libros del Antiguo Testamento, frente al muy paulatino reconocimiento de la igualdad de ambos por parte de la iglesia primitiva? Estos son problemas serios. El modo en que se aluda a Pablo, sin embargo, no necesita ser considerado imposible o poco probable para Pedro, ya que no hay evidencia de que él le guardase rencor al apóstol de los gentiles. Pablo, por su parte, se refiere a Pedro en un lenguaje cordial (1 Co. 9:5) y no le adjudica la culpa de la presencia del partido de Cefas en la iglesia corintia. Además, sería inusitado que un escritor del segundo siglo mencionase a Pablo de este modo tan íntimo, ya que en ese período las referencias al apóstol se hacían con una extrema veneración.[28] En lo que tiene que ver con la alusión que se hace a la sabuduría de Pablo, cualquier intento de desprecio a través de este lenguaje es muy improbable a la luz de la calidez de esta recomendación, por un lado, y de la inclusión de sus escritos en la Escritura, por el otro. En lo que respecto al conocimiento que el escritor tiene de que Pablo había escrito un número de epístolas, probablemente no sea necesario llegar a la conclusión de que él tiene en mente la colección completa de sus cartas tal como la tenemos nosotros hoy en día (en realidad no hay aquí ninguna palabra que implique colección o cuerpo de escritos), sino que simplemente sabe de la existencia de varias de sus epístolas. Bigg no vacila en afirmar que, "No sólo es posible, sino probable, que San Pedro recibiera cada una de las epístolas de San Pablo dentro de un mes o dos de su publicación".[29] Hay quienes opinan que la perversión de la enseñanza paulina a la que aquí se alude demanda acceso a una colección de escritos, pero los maestros de esta perversión estaban dentro del marco de la iglesia, de modo que la publicación formal de una colección no es una necesidad. Hay que admitir que es algo inesperado que Pedro coloque los escritos de Pablo en el nivel de Escritura, y que éste es el aspecto más difícil de los versículos que leñemos ante nosotros, puesto que de ser ésta una aseveración genuina de Pedro ¿no habría acaso promovido un reconocimiento mucho más rápido de los escritos neotestamentarios como dignos compañeros del Anti-

[27] Green, *op. cit.*, p. 19.
[28] Guthrie, *op. cit.*, p. 157.

guo Testamento de lo que fue el caso en el período postapostólico? Se podrá decir, por supuesto, que desde la perspectiva de apóstoles tales como Pedro y Pablo, reconociendo ellos la autoridad que les había sido dada, pudo haber habido una percepción de que la palabra tan altamente reverenciada, "Escritura", podía ser aplicada apropiadamente a sus obras desde el momento mismo de su creación. Además, si 2 Pedro es auténtica, el pasaje en consideración puede muy bien haber sido un factor contribuyente, a su debido tiempo, al reconocimiento por parte de la iglesia antigua de los escritos apostólicos como Escritura. Que no haya hecho un impacto mayor en este rubro puede ascribirse posiblemente a su limitada circulación.

El problema de la identificación de la epístola a la que aquí se alude ("Pablo.. .os ha escrito") es desconcertante para cualquier punto de vista que se tenga de 2 Pedro. El mismo está relacionado con la decisión que se toma respecto a quiénes son los receptores de la presente epístola (3:1). Si los lectores son los mismos de la primera epístola, entonces, lo natural es pensar en una o más de las cartas que Pablo dirigiera a creyentes de la región del Asia Menor. Por otra parte, si 2 Pedro es verdaderamente una epístola universal, entonces la referencia podría ser a cualquiera de los escritos de Pablo que tratan del arrepentimiento en su relación con la salvación. La identificación más fácil es la que apunta a Romanos. Si se supone un destino en Asia Menor para 2 Pedro, entonces la ya citada teoría de D. W. Manson respecto a Romanos sería útil, ya que significaría que dicho libro había circulado en esta región antes de que Pedro escribiera su segunda epístola. Hay quienes favorecen la noción de que aquí se hace referencia a un escrito de Pablo que no ha sido preservado. La mera formulación del problema subraya los límites de nuestro conocimiento de la era apostólica, a pesar de las fuentes que tenemos a nuestro alcance.

(3) Relación de 2 Pedro para con Judas. Gran parte de Judas es sorprendentemente similar a 2 Pedro, especialmente al material del capítulo dos. El parecido alcanza a las ideas, a las palabras, el uso de ilustraciones del Antiguo Testamento y, de un modo general, al orden en el cual avanza el texto. No tiene sentido aquí apelar a una explicación que se basa en una *didache* común a las iglesias, ya que el aspecto polémico está demasiado vigorosamente entremezclado con la instrucción. Parece inevitable suponer cierto tipo de dependencia literaria. Las alternativas son las siguientes: Judas utilizó 2 Pedro; 2 Pedro utilizó Judas; ambas dependen de una fuente común. Si 2 Pedro depende de Judas, opinión que es la más prevalente hoy en día, entonces, se hace extremadamente difícil mantener que Pedro es el escritor de esta epístola, si bien Warfield pensó que ésta era una posición posible.[30] La prioridad de Judas se ve favorecida por el modo en que el escritor de 2 Pedro generaliza una afirmación

[30]B. B. Warfield, *op. d.,* p. 135

precisa de Judas, dándose por satisfecho con una referencia a los ángeles (2:11) en lugar de la referencia que Judas hace al arcángel Miguel (v. 9). Mayor piensa que esta alteración se debió a la aversión que el escritor de 2 Pedro sentía por el uso que hace Judas de escritos apócrifos tales como el *Libro de Enoc.*^ Además, la afirmación que se hace en 2 Pedro 2:17, al omitir (ya sea a propósito o inadvertidamente) aquella referencia a estrellas errantes que aparece en Judas 13, ha sacrificado la coherencia de pensamiento. También, el estilo simple y directo de Judas lo identifica como original, en contraste con el carácter más artificial y adornado de 2 Pedro. Finalmente, si 2 Pedro hubiese precedido a Judas, parecería su-pérflua la redacción de otra obra (Judas) que tuviese muy poco material fuera de aquel tomado de la obra anterior.

Hay quienes argumentan, empero, que una figura apostólica como Pedro se sentiría menos inclinado a tomar materiales prestados de Judas que viceversa. Esto es válido si uno está satisfecho con la opinión de que esta segunda epístola emanó realmente de Pedro, lo que constituye precisamente el problema que estamos tratando. Se aduce que el hábito de Judas de utilizar fuentes *(Enoc* y aparentemente también la *Asunción de Moisés)* concuerda con su disposición de tomar materiales prestados de 2 Pedro. Esto tiene cierta fuerza, si bien el uso que se hace de materiales tomados de fuentes extrabíblicas es muy limitado si se lo compara con el uso que se hace de 2 Pedro. Se asevera, además que Judas demuestra su dependencia de 2 Pedro cuando dice que la advertencia que se hace en contra de los burladores en el período final ya ha sido hecha por los apóstoles del Señor (vs. 17-18), como si estuviese refiriéndose a 2 Pedro 3:2-4. Pedro reúne los requisitos para ser uno de tales apóstoles, y Pablo podría ser otro (Hch. 20:28-30; 2 Ti. 3:1-9). El intento de poner de lado esta consideración basándose en que Judas pudiese estar refiriéndose a enseñanzas orales queda debilitado por las varias coincidencias lingüísticas que hay entre su afirmación y la de 2 Pedro, notablemente la rara palabra énnouKtai ("burladores"). Por otra parte, la probabilidad de que Judas dependa de 2 Pedro en este asunto queda disminuida si se toma Judas 4 en consideración, donde se dice que los ofensores han sido destinados (prescritos) al juicio *desde antes.* Esto no parece cuadrar con el intervalo entre 2 Pedro y Judas, el cual, si se acepta la autenticidad de 2 Pedro, debe haber sido breve. Hay también algo inquietante en el hecho de que Judas se refiriera a apóstoles (plural) si sólo tenía a 2 Pedro en mente al escribir. Finalmente, se hace notar que en tanto que 2 Pedro visualiza a los falsos maestros mayormente en términos del futuro, Judas arde con una intensa preocupación por la iglesia de su tiempo, que se encuentra en peligro en razón de la actividad presente de tales hombres. A quienes quieran estudiar más a fondo todo este difícil asunto de la relación entre 2 Pedro y Judas, se les aconseja leer las obras de Bigg (quien

"O/J. *Cit.*, p. ÍX.

favorece la prioridad de 2 Pedro) y de Mayor, quien toma la posición opuesta.

A pesar de la obvia semejanza entre los dos pasajes, existe una diferencia considerable aun en las áreas de más estrecho acuerdo. Esto quiere decir que el acuerdo en palabra por palabra y el acuerdo en la forma precisa de las palabras son menos comunes que un acuerdo general en pensamiento y vocabulario. Wand busca explicar esto a través de la siguiente sugerencia: "Pareciera. . . como si el autor de 2 Pedro no estuviese reproduciendo precisamente el texto de Judas a partir de una carta que tenía ante sí al escribir, sino citando una carta que él conocía prácticamente de memoria".[32]

La tercera alternativa que se mencionó anteriormente, de que ambas epístolas podrían depender de una fuente común, no ha recibido mucho apoyo, aunque no debería ser rechazada sumariamente. E. M. Oreen la favorece, comparando la situación en estas epístolas a la que nos confronta en los Evangelios sinópticos, donde puede haber una fuente común por detrás de las narraciones que tienen similaridades muy marcadas y también peculiaridades individuales.[33]

(4) Indicaciones varias de que la falsa enseñanza que se tiene en mente en 2 Pedro es de naturaleza gnóstica, posiblemente del tipo marcionita. La perversión de la enseñanza paulina (3:16) podría apuntar en tal dirección, como también la promesa de libertad hecha por los falsos maestros (2:19). Una razón plausible que explique el énfasis en el conocimiento cristiano, especialmente por medio de la fuerte expresión ÉTríyvcooiC, tiene como intención contrarrestar el reclamo gnóstico esotérico de una yvcocuC especial. Pero estas cosas no son decisivas. Las enseñanzas de Pablo fueron disputadas y pervertidas durante su propia vida (e.g., Ro. 6:1). Además, los elementos gnósticos que aparecen en 2 Pedro fueron también comunes en el siglo I, pero aquellos que fueron peculiares al siglo II, tales como la teoría de la creación a través de un demiurgo y la doctrina de las emanaciones angélicas, están notoriamente ausentes de 2 Pedro.

Otros argumentos, tales como la aseveración de que la alusión del autor al monte santo (1:18) apunta a un tiempo muy distante del incidente que se describe, en el cual el lugar había comenzado a ser venerado debido a su asociación tradicional con la transfiguración, son de naturaleza menor. Sin duda, desde el punto de vista de Pedro el monte fue santo inmediatamente, lo que queda testificado por su deseo de edificar allí tres tabernáculos.

Nos toca ahora la tarea de examinar los argumentos a favor de una paternidad literaria petrina.

(1) El autor usa el nombre Simón Pedro en el saludo (1:1). Esto marca

[12]J. W. C. Wand, *The General Epistles of Si. Peter and St. Jude,* p. 135,
[33]Green, *op. cit.,* p. 10.

una diferencia para con la primera epístola, en la que el nombre de Pedro aparece solo. Simón no aparece ya en su forma griega, sino en su ropaje semítico, como en Hechos 15:14, donde se menciona a Pedro. Para la mayoría esta divergencia de la primera epístola será probablemente una muestra de flexibilidad por parte del apóstol más que la obra de un imitador, que posiblemente seguiría a 1 Pedro servilmente en un asunto así.

(2) Alusiones personales que aparecen en 1:12-18. El autor se refiere a su próxima muerte como algo que sucederá repentinamente (1:14), lo que parecería ser un recuerdo de la profecía del Señor respecto a Pedro (Jn. 21:18).[34] Su utilización del término "éxodo" para referirse a la muerte cuadra con el relato lucano de la transfiguración, donde se alude a la muerte de Jesús a través de este término (1:15; Le. 9:31). También aparece en esta sección la aseveración del autor de haber sido un testigo ocular de la transfiguración. Fue Pedro quien habló de tabernáculos en aquella ocasión. Ese término es ahora utilizado de modo figurativo para referirse al cuerpo (1:14). Hay otra referencia, que es de tipo algo diferente, ya que contiene una promesa de procurar que después de su muerte los lectores reciban ayuda para recordar las cosas que él ha estado tratando de impartir (1:15). El Dr. Warfield piensa que ésta es una alusión al Evangelio según Marcos. "Ciertamente esto parecería prometer un Evangelio. Y tenemos entonces esta serie: 1 Pedro testifica de la intimidad que Marcos tenía con Pedro; 2 Pedro promete un Evangelio de corte petrino; la antigüedad nos dice que Marcos no fue sino el vocero de Pedro. ¿Quien podría haber inventado ese término del medio para insertarlo tan delicadamente en 2 Pedro? Es así que 2 Pedro parece ser un eslabón en una cadena natural que queda completada con ella, e incompleta sin ella. Estas tres fuentes de las cuales se toman los eslabones son por lo tanto genuinas".[35] Esta astuta observación ha causado diferentes reacciones. Algunos han aceptado su validez, pero otros han cuestionado la promesa de un Evangelio. Hay algunas dudas respecto a la identificación de "estas cosas" (1:15; cf. v. 12).

(3) Ciertos detalles distintivos del vocabulario de la epístola pueden ser hallados también en los discursos de Pedro que aparecen en Hechos: (a) "Alcanzado" (2 P. 1:1; Hch. 1:17). Fuera de esto la palabra aparece solamente en dos otros pasajes del Nuevo Testamento, (b) "Piedad" (2 P. 1:3,6,7; 3:1; Hch. 3:12). Fuera de estas referencias la palabra solamente puede se hallada en las Pastorales, (c) "Inicuos" (2 P. 2:8; Hch. 2:23). Esta palabra es muy poco utilizada en el resto del Nuevo Testamento, (d) "Galardón de injusticias" (2 P. 2:13,15; Hch. 1:18). Ningún otro pasaje del Nuevo Testamento tiene el mismo tipo de expresión, (e) "El día del

[34] G. H. Boobyer, por otra parte, basándose en que 2 Pedro es seudónima, piensa que la inspiración del escritor proviene de 1 Pedro 5:1. *New Testament Essays,* ed. por A. J. B. Higgins, pp. 47-49.
[35] B. B. Warfield, *op. cit.* p. 123. Este comentario apareció primeramente en *Southern Presbyterian Review,* enero 1882.

Señor" (2 P. 3:10; Hch. 2:20, en una cita) El valor de estas comparaciones depende, por supuesto, de la precisión con que lo dicho por Pedro haya quedado registrado en Hechos (véase el análisis que se hace de los discursos en el capítulo sobre Hechos).

(4) Se pueden discernir puntos de semejanza entre 2 Pedro y 1 Pedro en dicción y en pensamiento (a) "Gracia y paz os sean multiplicados". Estas palabras aparecen en los saludos de ambas epístolas, (b) "Preciosas" es una palabra clave en ambas epístolas (1 P. 1:19; cf. 1:7; 2:6-7; 2 P. 1:4; cf. 1:1). (c) La palabra "virtud" o "excelencia" le es aplicada a Dios (1 P. 2:9; 2 P. 1:3, y al hombre en 1:5). Esta palabra se halla solamente en un pasaje más del Nuevo Testamento (Fil. 4:8). (d) "Abandonar" (ánóeeoií;) aparece solamente en 1 Pedro 3:21 y 2 Pedro 1:14. (e) "Saciarse de pecar" (1 P. 4:1; 2 P. 2:14). (f) "Visto con propios ojos (1 P. 2:12 y 3:2, donde es usado como participio; 2 P. 1:16 lo tiene como sustantivo). Esta es una palabra poco común; su raíz no aparece en ninguna otra parte del Nuevo Testamento, (g) "Añadir" (1 P. 4:11; 2 P. 1:5,11, usándose la preposición en un compuesto con el verbo). Este verbo raramente aparece en el Nuevo Testamento, (h) "Afecto fraternal" (1 P. 1:22; 2 P. 1:7). En los otros escritos del Nuevo Testamento es utilizada sólo tres veces, (i) "Manera de vivir" (1 P. 1:15, 18; 2:12: 3:1,2,16; 2 P. 2:7; 3:11). (j) "Sin mancha e irreprensibles" (1 P. 1:19; 2 P. 3:14: cf. 2:13). Uno podría compilar una lista más extensa. Aquí el crítico tiene la opción o de ver la misma mente actuando o de suponer que aquel que escribe en nombre de Pedro buscó conscientemente imitar su fraseología. Esto último parecería ser bastante plausible, pero acercarse al problema después de un intervalo de siglos no es lo mismo que acercarse a él desde el punto de vista del período de la iglesia primitiva, en el cual la habilidad en este tipo de asunto no ha sido todavía demostrada, especialmente en el caso de escritos bíblicos.

La alternativa a la autenticidad es la seudonimidad. En este último caso podemos estar en términos de una falsificación deliberada o de un esfuerzo bien intencionado por reproducir el pensamiento y el espíritu del apóstol. Muchos de los estudiosos modernos contemplan la epístola a esta luz y no consideran que la práctica sea condenable. El aspecto más serio de este asunto es la recepción de una carta tal por parte de la iglesia. Cuando recordamos que el presbítero que escribió *Los Hechos de Pablo y Tecla*—declaradamente por amor a Pablo—fue disciplinado, hay poco que anime a pensar que la iglesia tendría un punto de vista más amplio e indulgente en el presente caso. ¿Fue la iglesia engañada entonces? Esto es poco probable. Oreen cita el repudio del *Evangelio de Pedro* por parte de Serapión, obispo de Antioquía de fines del segundo siglo, quien prohibió la obra en su iglesia en base a que era seudoepígrafa.[36] Tras un análisis de todo el problema, Guthrie se siente obligado a decir lo siguiente: "No

«Oreen, *op. cil.,* 35-36.

hay evidencia en la literatura cristiana a favor de la existencia de algún recurso literario convencional por el cual un autor podía publicar, como parte de una costumbre literaria y con la aprobación plena de su círculo de lectores, su propia obra bajo el nombre de otro. Siempre había un motivo ulterior.[37] Esto parece haber sido cierto aun en el caso de los autores de los escritos seudoepígrafos judíos, que deseaban ser oídos y trataban de aprovechar el principio de la canonicidad utilizando nombres bíblicos bien conocidos tras los cuales podían esconder su identidad, en un momento en que el canon ya estaba cerrado. Para quien esté dispuesto a recibir 2 Pedro como escrito seudónimo, lo lógico sería aceptar las consecuencias totales de su opinión y hacer lugar en la Biblia para las obras seudoepígrafas.

Quizá la erudición responsable, aun cuando sienta el peso del caso en contra de Pedro como escritor, no pueda hacer más que confesar dudas como las que Hort tenía respecto a este asunto. Sanday relata que cuando él le preguntó a este hombre tan extraordinariamente letrado cuál era su punto de vista respecto a 2 Pedro, Hort contestó que, si se le preguntara, él diría que el peso de la argumentación iría en contra de la epístola —y que en el momento en que dijese tal cosa comenzaría a pensar que podría haberse equivocado.[38] El hecho de que todo el período postapos-tólico, con todo su hervidero de obras apócrifas, no produjese nada parecido a la calidad de 2 Pedro, es algo que nos debe llevar a un sobrio análisis.

FECHA

Este problema está intimamente relacionado con el de la autenticidad. Si se acepta que 2 Pedro es obra del apóstol, entonces una fecha cercana el año 64 es la más probable, poco antes de su martirio. Quienes abogan por la seudonimidad, generalmente la colocan a mediados del siglo II. Se recurre a la observación de que hacía ya tiempo que la primera generación de creyentes había muerto (3:4). Se podría opinar que la palabra *padres* pudiese aplicarse a los cristianos, pero merece notarse que en cualquier otra parte del Nuevo Testamento dicha palabra es aplicada solamente a aquellos hombres que pertenecieron a la antigua dispensación. A W. F. Albright le llama muchísimo la atención el modo en que 2 Pedro trae ecos de la literatura de Qumrán, "incluyendo el camino verdadero, luz en oscuridad, la destrucción final a través del fuego, etc.", y piensa que el libro corresponde a un periodo anterior al año 80 d.C.[39] Si se acepta la genuinidad de la obra, Roma es el lugar de origen más probable.

Si se piensa que la epístola es la obra de un discípulo de Pedro (véase a continuación bajo el punto Estudios Recientes) una fecha que se acerque

"Guthrie, *Vox Evangélica*, 1962, p. 56.
[38]W. Sanday, *Inspiration*, p. 347.
[39]Albright, *From the Stone Age to Christianity*, segunda edición, pp. 22-23.

hay evidencia en la literatura cristiana a favor de la existencia de algún recurso literario convencional por el cual un autor podía publicar, como parte de una costumbre literaria y con la aprobación plena de su círculo de lectores, su propia obra bajo el nombre de otro. Siempre había un motivo ulterior.[37] Esto parece haber sido cierto aun en el caso de los autores de los escritos seudoepígrafos judíos, que deseaban ser oídos y trataban de aprovechar el principio de la canonicidad utilizando nombres bíblicos bien conocidos tras los cuales podían esconder su identidad, en un momento en que el canon ya estaba cerrado. Para quien esté dispuesto a recibir 2 Pedro como escrito seudónimo, lo lógico sería aceptar las consecuencias totales de su opinión y hacer lugar en la Biblia para las obras seudoepígrafas.

Quizá la erudición responsable, aun cuando sienta el peso del caso en contra de Pedro como escritor, no pueda hacer más que confesar dudas como las que Hort tenía respecto a este asunto. Sanday relata que cuando él le preguntó a este hombre tan extraordinariamente letrado cuál era su punto de vista respecto a 2 Pedro, Hort contestó que, si se le preguntara, él diría que el peso de la argumentación iría en contra de la epístola —y que en el momento en que dijese tal cosa comenzaría a pensar que podría haberse equivocado.[38] El hecho de que todo el período postapos-tólico, con todo su hervidero de obras apócrifas, no produjese nada parecido a la calidad de 2 Pedro, es algo que nos debe llevar a un sobrio análisis.

FECHA

Este problema está intimamente relacionado con el de la autenticidad. Si se acepta que 2 Pedro es obra del apóstol, entonces una fecha cercana el año 64 es la más probable, poco antes de su martirio. Quienes abogan por la seudonimidad, generalmente la colocan a mediados del siglo II. Se recurre a la observación de que hacía ya tiempo que la primera generación de creyentes había muerto (3:4). Se podría opinar que la palabra *padres* pudiese aplicarse a los cristianos, pero merece notarse que en cualquier otra parte del Nuevo Testamento dicha palabra es aplicada solamente a aquellos hombres que pertenecieron a la antigua dispensación. A W. F. Albright le llama muchísimo la atención el modo en que 2 Pedro trae ecos de la literatura de Qumrán, "incluyendo el camino verdadero, luz en oscuridad, la destrucción final a través del fuego, etc.", y piensa que el libro corresponde a un periodo anterior al año 80 d.C.[39] Si se acepta la genuinidad de la obra, Roma es el lugar de origen más probable.

Si se piensa que la epístola es la obra de un discípulo de Pedro (véase a continuación bajo el punto Estudios Recientes) una fecha que se acerque

"Guthrie, *Vox Evangélica,* 1962, p. 56.
[38]W. Sanday, *Inspiration,* p. 347.
[39]Albright, *From the Stone Age to Christianity,* segunda edición, pp. 22-23.

su propio tiempo (en un período algo posterior pero todavía dentro del marco de la próxima generación) en su propio lenguaje.

Basándose en esta teoría sería legítimo retener el nombre de Pedro como escritor y sería también más fácil explicar la referencia a los apóstoles (3:2). También se aliviaría mucho el problema de lenguaje. Notando algunas de las peculiaridades de la dicción de 2 Pedro, Reicke observa que hay evidencias de la existencia de una escuela de retórica griega que se remonta más allá del primer siglo y que encarnaba un estilo asiático: "caracterizado por un modo de expresión pesado, verboso y rimbombante, que se inclinaba hacia lo novedoso y lo extravagante y que era descuidado respecto a violaciones de las ideas clásicas de la simplicidad".[41] Esta descripción se ajusta muy bien al lenguaje de 2 Pedro.

Todavía podría hacerse una objeción al hecho de que vista la supuesta dependencia de 2 Pedro de Judas y lo tardío de Judas, no se puede mantener con éxito ninguna relación tan estrecha con la vida y obra de Pedro. Sin embargo, estos dos detalles carecen de demostración, de modo tal que la teoría testamentaria del origen de 2 Pedro posiblemente le parezca a muchos una explicación viable.

[41]0p. *cit.,* 146-147.

BIBLIOGRAFÍA

The Authorship and Integrity of the New Testament. Londres: SPCK (contiene artículos de K. Aland y D. Guthrie, que tiene ideas opuestas sobre la cuestión de la seudonimidad—pp. 1-39).

Barker, G. W., Lañe, W. L., y Michaels, J. R., *The New Testament Speaks.* Nueva York: Harper y Row, 1969, pp. 349-352.

Boobyer, G. H., "The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter", *en New Testament Essays,* editado por A. J. B. Higgins. Manchester University Press, 1959, pp. 34-53.

Creen, Michael, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude, TBC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Hauck, F., *Die Kirchenbriefe, NTD.* Gotinga: Vandenhoeck & Ru-precht, 1953.

James, Montague R., *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude, CGT.* Cambridge University Press, 1912.

Kelly, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude, HNTC.* Nueva York: Harper y Row, 1969.

Mayor, J. B., *The Epistle of Sí. Jude and íhe Second Epistle of Sí. Peter.* Londres: Macmillan, 1907. (Véanse también libros por Bigg, Knopf, Wand y Wohlenberg en la lista bajo 1 Pedro.)

Reicke, Bo, *The Epistles of James, Peter and Jude, Anchor Bible.* Gar-den City, Nueva York: Doubleday y Cia.

Capítulo 22

LA EPÍSTOLA DE JUDAS

PEQUEÑO EN EXTENSIÓN PERO POTENTE EN su MENSAJE, ESTE ESCRITO REME-mora la lucha que la iglesia cristiana tuvo que librar hacia fines de la era apostólica contra fuerzas infiltradas entre sus propios rangos y que amenazaban con destruirla simplemente por corrupción.

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Se ha alegado que hay leves rastros de la influencia de Judas en obras pertenecientes a la primera mitad del siglo II, tales como *Didache* II. 7 (Jud. 22-23), donde hay cierta similitud en pensamiento y en forma, pero poca en vocabulario: en *Bernabé* II. 10, donde aparece el sustantivo del extraño verbo 7tapeio8úeiv (Jud. 4); *el pastor de Hermas,* Sim. V. vii. 2, donde se encuentra la expresión "mancillar la carne" (Jud. 8); y en la *Epístola a losfilipenses,* III, 2, de Policarpo, donde él alienta a sus lectores a edificar en (o sobre) la fe que les ha sido dada, expresión que podría depender de Judas 3 y 20. Pero estos y otros ejemplos son demasiado limitados como para ser decisivos.

Arribamos a terreno más firme cuando nos acercamos a los últimos 25 años del siglo II. Atenágoras casi seguramente demuestra conocimiento de Judas en su análisis de los ángeles que pecaron (Apología XXIV y XXV). Más o menos durante el mismo período el Canon de Muratori incluye a Judas, mencionándola por nombre, y poco tiempo después Clemente de Alejandría la comenta en su *Hypoteyposeis* o Bosquejos de Libros Biblicos, según el testimonio de Eusebio.[1]

Judas impresionó a Orígenes, quien la describe en una sección que trata a los hermanos de Jesús como un libro muy breve pero "lleno de palabras fuertes (o saludables) de gracia celestial".[2] Eusebio la clasificó con los libros en disputa, que deben ser distinguidos por un lado de aquellos que son recibidos por toda la iglesia y por otro lado de aquellos que son considerados totalmente falsos.[3] Entre los escritores posteriores, Dídimo, Atanasio, Agustín y Jerónimo son los más dignos de notar.

Reviste cierto interés el hecho de que Judas aparece incluido, junto con las epístolas petrinas, en el papiro Bodmer recientemente descubierto y que corresponde a la primera parte del tercer siglo. Este códice contiene también otros materiales, algunos de ellos apócrifos.[4]

Hubo tiempos en la iglesia antigua en que se efectuaron juicios adversos en contra de este libro. Orígenes pareciera dar indicaciones de esto.[5] Dídimo de Alejandría, al defender el uso que hace Judas de libros apócrifos, indica la base sobre la cual otros lo rechazaban. Jerónimo especifica que el uso que se hace del *Libro de Enoc* fue la base del rechazo de muchos.[6] Judas no aparece incluida en el Canon Siriaco hasta la versión filoxeniana de la primera parte del siglo VI. A pesar de colocarlo entre los antilegómena más bien que entre los libros falsos, Eusebio en otra frase habla de Judas como libro falso, visto que no muchos de los antiguos lo mencionan.[7] Sin embargo, la evidencia que tenemos a mano sugiere que las sospechas respecto a este libro se basaban en su contenido más que en dudas respecto a su origen en la era apostólica.

Esto plantea la cuestión respecto a si el rechazo de la epístola sobre la base del uso que hace de escritos apócrifos estaba justificado. Sabemos que al menos una figura de la iglesia antigua no pensaba así. Tertuliano llegó al punto de hacer del libro de Enoc Escritura autoritativa debido al uso que Judas hace de dicho libro.[8] Con todo, la mayoría de quienes cuestionaban el libro parecen haberse visto molestos por el uso de la lite-

[1]*HEVI.* xiv. 2.
[2]*Com. sobre Mateo* X. 17.
1HE III. xxv. 3.
[4]F. W. Beare, "The Text of I Peter in Papyrus 72," *JBL,* LXXX (sep. 1961), 253.
[5]Com *sobre Mateo* XVII. 30.
[6]*Lives of lllustrious Men,* cap. 4.
IHE ii. xxüi. 25.
[8]On *Femóle Dress* I. iii

ratura extrabíblica, y esto llegó a ser la actitud predominante hasta el siglo IV.

Un método de evadir la dificultad es el de afirmar que las citas que Judas hace son simplemente un recurso que se hace a la tradición, que supuestamente se originaba en el mismo patriarca. Esto es improbable porque, como lo ha demostrado Charles, hay otros puntos en Judas que muestran depender del *Libro de Enoc.*[9] Con referencia al pasaje en debate (vs. 14-15), lo parecido del lenguaje del texto de Judas con el de *Enoc* 1:9 también sugiere dependencia literaria. Además, la expresión "séptimo desde Adán" no está, según parece, tomada del relato del Génesis sino del *Libro de Enoc.* Al menos allí aparece varias veces.

La explicación más recomendable es que la cita que Judas hace de *Enoc* no demanda aprobación de la obra en su totalidad, sino que se extiende solamente a aquellas porciones que él utiliza para su propósito. La situación no es en principio diferente a la de las referencias que hace Pablo a los poetas paganos (Hch. 17:28; 1 Co. 15:33; Ti. 1:12).

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

El autor siente la urgente necesidad de alertar a sus lectores respecto a la seriedad de la amenaza implicada en la actividad de los falsos maestros que actuaban en su medio. Al prestar atención a la advertencia, aquellos que reciben la epístola podrán protegerse de este peligro y hasta es posible que tengan éxito en hacer algo para liberar a aquellos que han sido embaucados.

El autor había pensado escribir o quizá lo estaba haciendo (γραφειν) un tratado original "acerca de nuestra común salvación" cuando la necesidad le obligó a dejarlo de lado y a escribir (γραψαι) la presente obra (v. 3). El explica inmediatamente esta necesidad afirmando que ciertos hombres se hafl infiltrado entre sus lectores, hombres de carácter impío que están pervirtiendo la gracia de Dios y tornándola en libertinaje, y que están negando al Señor Jesucristo (v. 4). Estas tristes nuevas le dictaron que pusiera de lado la más extensa obra didáctica que había pensado escribir a favor de este cortante tratado que tiene que ver con el presente. Los falsos maestros, a pesar de su profesión cristiana y de su participación en los ágapes (v. 12), carecen de vida espiritual (v. 19). Ellos están, de hecho, dos veces muertos (v. 12). Su perdición es segura (vs. 4,13).

En la medida en que su filosofía subyacente queda expuesta, estos hombres son desvergonzadamente antinomianistas (v. 4) y no solamente se jactan de su propia inmoralidad sino que la alientan en otros, basándose presumiblemente en la teoría del dualismo gnóstico que dividía a la carne y al espíritu. La indulgencia en lo carnal no tenía poder para dañar a perfección del espíritu a la que ellos imaginaban que habían llegado. Es

[9] R. H. Charles, *The Book of Enoc,* pp. xcv-xcvi.

posible que el versículo 19 sea un ataque a este modo de pensar. En vez de ser hombres espirituales que están por encima de los cánones de la moralidad común, ellos en realidad carecen totalmente del Espíritu. Su supuesta superioridad no sólo les llevaba a rechazar las restricciones eclesiásticas sino que llegaba también al menosprecio de los seres celestiales (v. 8). Estos individuos son intratables e irresponsables, una amenaza al decoro y a la piedad.

Fuera del comienzo y de los saludos iniciales (vv. 1-2), y de la doxolo-gía final (vv. 24-25), la totalidad de la epístola se ocupa de la amenaza al bienestar de la iglesia. En primer lugar, el escritor da a conocer el error fundamental de los falsos maestros (vv. 3-4), tras lo cual expresa tres instancias recordatorias del Antiguo Testamento de la severidad de Dios al castigar la conducta licenciosa (vv. 5-7). Luego se dedica a una descripción de los descarriados—lo que son y lo que hacen—que es formulada en un lenguaje vivido, vigoroso y adornado de comparaciones con otras figuras despreciables tomadas del pasado (vv. 8-16). Es aquí donde se inserta la profecía de Enoc (vv. 14-15). La más reciente predicción de carácter apostólico respecto al surgimiento de tales hombres como estos es resaltada (vv. 17-19). Se urgen dos modos de actuar: primero, la auto-protección al prestarle la debida atención a los medios de gracia (vv. 20-21); segundo, un intento de salvar a aquellos que han sido más o menos afectados por esta siniestra propaganda (vv. 22-23).

CARA CTERISTICA S

(1) El vocabulario muestra considerable semejanza con el de la LXX y también con el de la literatura helenística. Hay quince palabras que le son peculiares a Judas de entre los escritores del Nuevo Testamento. (2) El estilo es directo y vigoroso, marcado especialmente por una inclinación a efectuar combinaciones de tres. Algunas de las más obvias de éstas ocurren en el saludo (v. 2), en los tres ejemplos de juicios elegidos del Antiguo Testamento (vv. 5-7), las tres figuras de Caín, Balaam y Coré (v. 11), y la triple clasificación de la gente que necesita ayuda (vv. 22-23), si bien el texto aquí no es totalmente claro. (3) Digna de atención especial es la comparación extensa que hace el autor entre los falsos maestros y diversos fenómenos naturales (vv. 12-13). (4) No satisfecho con las abundantes referencias a la historia del Antiguo Testamento para propósitos ilustrativos, el escritor hace uso del Libro de Enoc (vv. 14-15) y posiblemente de la Asunción de Moisés (v. 9).[10]

ESCRITOR

El hombre Judas es acompañado aquí por dos rasgos identificatorios.

[10]J. W. C. Wand piensa que los vv. 7-8 demuestran depender de *Testamentos de los doce patriarcas.*

Esto era necesario debido a que Judas era un nombre tan común. En tanto que la expresión "siervo de Jesucristo" no elimina de hecho el apostolado, la misma implica una relación más humilde, y esto queda confirmado por los versículos 17 y 18, en los que el escritor hace una distinción entre sí mismo y los apóstoles. De allí que él no pueda ser identificado con el Judas de Santiago, lo que probablemente significa "hijo de Santiago" (Le. 6:16), uno de los Doce. La aclaración adicional de que el escritor es el hermano de Santiago ayuda más a establecr su identidad. Cuando el nombre de Santiago aparece sin otra aclaración en el Nuevo Testamento, la referencia que repetidamente se hace es a Santiago el hermano del Señor. Su nombre aparece al final de la lista de los hermanos de Jesús que se da en Mateo 13:55 y anteúltimo en la lista de Marcos 6:3. Es razonable la conclusión de que él era algo más joven que Santiago.

Poco se sabe respecto a Judas. Como los otros hermanos, él tampoco era creyente antes de la resurrección (Jn. 7:5; Hch. 1:14). El único vislumbre que tenemos de su actividad cristiana es la referencia que Pablo hace a él como misionero itinerante que viajaba acompañado de su esposa (1 Co. 9:5). Que Judas era bien conocido por sus lectores es evidente por el hecho de que él había estado pensando escribirles antes, pero respecto a otras cosas (v. 3), lo que da a entender una relación de una duración considerable. Este trasfondo de actividad misionera hace que una tarea literaria como la de nuestra presente epístola sea una cosa natural. El sabor helenístico no debe ser considerado un obstáculo, ya que frecuentemente los judíos palestinos se hallaban cómodos en el lenguaje y la literatura griega de ese período."

Otro indicio que recibimos de Judas, o más bien, de sus descendientes, es el que nos da Egesippo, el historiador del cristianismo judío, y que nos ha sido transmitido a través de Eusebio.[12] Parece que el emperador Do-miciano deseaba eliminar a todos aquellos que eran de la familia de David por considerarlos posibles revolucionarios. Cuando dos nietos de Judas fueron llevados ante él, a través del interrogatorio se enteró que ellos eran campesinos que carecían de riquezas y que el reino que esperaban era celestial y no terrenal. Como resultado de esta indagación, Do-miciano soltó a estas dos personas y puso fin a su persecución.

Los enfoques negativos respecto al escritor de esta epístola han tomado habitualmente dos formas. Se sugiere que las palabras "hermano de Santiago" son una interpolación, con el resultado de que algún otro Judas es el escritor. Lo cierto es que no hay evidencia textual a favor de una interpolación tal, pero si uno elije apoyar este punto de vista, se enfrenta con la muy improbable situación de que el escritor no aporta otro modo de identificarse a sí mismo que el de ser siervo de Jesucristo. La otra alternativa es suponer que la epístola es seudónima y que el verdadero

"Esta es la tesis de Saúl Lieberman en *Greek in Jewish Palestine.*

[12]*HE* III, xix. xx.

autor escribe bajo la guisa de Judas el hermano de Santiago. Quienes proponen este enfoque reconocen la dificultad que hay en comprender por qué el autor tomaría el nombre de Judas cuando el hábito de aquellos que usaban este recurso era el de elegir nombres más prominentes.

El problema respecto al escritor está intimamente relacionado con el de la fecha de la epístola, ya que si hay rasgos que demandan un período posterior al de la era apostólica, se hace imposible mantener que Judas sea el escritor. Es necesario, por lo tanto, examinar este problema a continuación.

FECHA

Hay algunos expertos que, por varias razones, favorecen una fecha posterior a la de la vida de Jesús.

(1) "La fe que ha sido una vez dada a los santos" refleja un período diferente al de la era apostólica, en el cual los hombres habían comenzado ya a pensar en aquello que se les había entregado como el mensaje autorizado del evangelio y como un baluarte contra la herejía. Puesto que se encuentra un uso similar de "la fe" en las Pastorales, aquellos que estiman que las Pastorales son tardías y no paulinas piensan también que es justificado colocar a Judas dentro del mismo período general. Debería notarse, sin embargo, que "la fe" es utlilizada en un sentido objetivo en fecha muy temprana (Gá. 1:23 y posiblemente Ro. 1:5).

(2) A los falsos maestros se los describe como destinados desde antes para el juicio (v. 4). Se estima que esto, tomado en conjunción con el versículo 17, fija el punto histórico del escritor en un período posterior al de la era apostólica. Si este argumento es válido, entonces el autor seudónimo (si uno acepta este punto de vista) es culpable de errores estúpidos que revelan su verdadera posición. Pero no hay razón por la cual el versículo 4 deba referirse necesariamente a escritos apostólicos, especialmente cuando se hace tan abundante uso del Antiguo Testamento para propósitos de exhortación. Tampoco es obvio que el versículo 17 demande un período en el cual todos los apóstoles estén ya muertos.

(3) El carácter generalmente gnóstico de los falsos maestros ha llamado la atención de muchos y les ha llevado a postular una fecha tardía. Hoy no se hace tanto recurso a esto, visto que hay una creciente toma de conciencia de que las tendencias gnósticas se retrotraen a un período aun anterior al surgimiento de la fe cristiana. Judas no refleja los elaborados sistemas gnósticos del siglo II. Refleja, más bien, un desarrollo con sorprendentes semejanzas al que confrontó Pablo en Corinto, donde algunos creyentes demostraban tener tendencias libertinas acopladas con una mala disposición a obedecer la autoridad apostólica. Que este mal se extendió a otras áreas de la iglesia pareciera evidente de Apocalipsis 2:14-15,20,24. Al leer a Judas, uno recibe la impresión de que el escritor

se está ocupando de una innovación en aquella parte de la iglesia por la cual siente una responsabilidad especial, y que está actuando con toda premura para frenarla (cf. el trasfondo de Calatas).

(4) El relato de Egesippo ha sido utilizado para favorecer una fecha en el segundo siglo para esta epístola, alegándose que si Judas tuvo nietos de edad madura durante el reinado de Domiciano (81-96 d.C.), el período de su vida debe haber abarcado una época demasiado temprana para cuadrar con las condiciones que se reflejan en esta epístola. Pero Mayor opina que este modo de razonar es poco convincente. El estima que Judas tenía posiblemente 70 años cuando se inició el reinado de Domiciano. No se indica el año de la entrevista de Domiciano con los nietos. Aun al comienzo del reinado ellos podrían haber tenido unos 20 años de edad.[13]

Resumiendo, los argumentos a favor de una fecha tardía para Judas son insuficientes como para demandar que se coloque a este libro durante el siglo II o aun a fines del primero, y no presentan ningún impedimento real en contra de la autenticidad. Si bien Moffat rechaza la autenticidad del libro, está convencido de que no puede ser muy tardío, ya que el mismo "no llama a los cristianos leales a congregarse alrededor del ministerio de los obispos y presbíteros para conservar la verdadera doctrina. Ignacio hizo esto durante el primer cuarto del siglo II".[14]

Es imposible fijar algo que se parezca a una fecha exacta. La ausencia de toda mención de la destrucción de Jerusalén puede ser utilizada como argumento a favor o en contra. Puede afirmarse que si bien esta catástrofe ha ocurrido, Judas no puede mencionarla porque sus ejemplos del juicio divino están limitados a los días del Antiguo Testamento, o si no que él evitó mencionar un suceso tan reciente debido a que era doloroso para todos los judíos que eran fieles a su herencia nacional. Zahn llega a abogar por la posición de que se alude oscuramente a este evento en el versículo 5b, por lo que él fija la fecha alrededor del año 75 d.C.[15] Por otra parte, si la carta fue escrita a los cristianos judíos que residían en Palestina, una fecha previa a la destrucción de Jerusalén es la más natural, ya que el cristianismo sufrió un revés terrible durante los años de la guerra con Roma.

Si Judas utilizó a 2 Pedro, se debe permitir suficiente tiempo para que esta epístola haya llegado a manos de Judas. Este intervalo no necesita haber sido muy grande. Una fecha entre el año 66 y 70 es posible, aunque el período que va del 70 al 80 es también factible.

LECTORES

¿Fueron los lectores cristianos judíos o gentiles? y ¿donde vivían? No hay acuerdo en estos asuntos, visto que hay muy poco sobre lo cual basar

[L1]J. B. Mayor, *The Episíle of Si. Jude and íhe Second Epistle of Sí. Peter,* p. cxlviii.
[I4]77ie *General E*

una opinión. La referencia a "nuestra común salvación" ha sido interpretada como una apta terminología utilizada por un escritor judeo-cris-tiano que se dirigiese a creyentes gentiles (cf. 2 P. 1:1). Por otra parte, no estaría fuera de lugar si quisiera dirigir a judíos cristianos. Mayor concuerda con Zahn en que es a los de la circuncisión a quienes se tiene en mente y añade que "este punto de vista recibe apoyo en la familiaridad aue se supone los lectores tienen no solo con los hechos de la historia del Antiguo Testamento, sino también con libros apócrifos y tradiciones rabínicas en los versículos 5-7, 9-11 y 14".[16] Zahn observa que a pesar de todas las semejanzas que se notan entre los falsos maestros de esta epístola y los libertinos de Corinto, hay una diferencia, a saber, que no hay alusión a una participación en fiestas idólatras, un rasgo que hubiera sido tan repugnante para quienes tuvieran un trasfondo judío que no se les hubiera podido atribuirlo.[17]

Wand propone a Antioquía y su zona circundante como destino.[18] Esto tiene la ventaja de ser más accesible a los propagandistas que Palestina, siendo al mismo tiempo un lugar donde los cristianos judíos y gentiles se encontrarían en números considerables. Ambos grupos se beneficiarían de este escrito. Si uno pudiese estar seguro que la alusión de Judas a Santiago tiene la intención de ser algo más que un modo de identificarse, en otras palabras, que trata de indicar de un modo delicado que él está asumiendo la responsabilidad de la supervisión de los judíos cristianos dispersos—responsabilidad que la muerte obligara a Santiago a ceder recientemente—entonces el punto de vista de que los recipientes de la epístola eran creyentes judíos se vería fortalecido. Pero vista la naturaleza del caso no hay modo en que uno pueda llegar a una solución definitiva de este asunto.

VALOR

Hay quienes no pueden encontrar mucho que sea de utilidad permanente en Judas. Pero lo sombrío del tema y la severidad del lenguaje no debe obscurecer su utilidad permanente para la iglesia. Esta puede ser expresada en dos simples formulaciones: la sana doctrina y la recta práctica van de la mano; y el error debe ser resistido y expuesto.

[16]Mayor, *op. cit.*, p. 20. [17]Zahn, *op. cit.*, II, 282. '8J. W. C. Wand, *The General Epistles of Sí. Peter and Si. Jude*, p. 194.

BIBLIOGRAFÍA

Véase la lista bajo 1 Pedro y 2 Pedro.

Capítulo 23

LAS EPÍSTOLAS DE JUAN

DE LOS CINCO LIBROS TRAD1CIONALMENTE ASOCIADOS CON EL NOMBRE DE
Juan, tres están clasificados como epístolas e incluidos entre aquellas llamadas universales o generales, aun cuando ninguna de ellas tiene como receptor la iglesia universal, y dos de ellas son bien locales en su referencia. De este grupo de tres la primera es mucho más importante que las otras dos.

PRIMERA DE JUAN

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

El primer caso claro de dependencia que encontramos es el de la *Epístola a los filipenses* (cap. vii) de Policarpo, donde encontramos una virtual reproducción de 1 Juan 4:2 en forma concisa. Existen probables alusiones a la epístola en el *Didache*, en *Hermas* y en la *Epístola a Diogneto.* Ireneo, al citar a 1 Juan 2:18-22, en parte con mucha precisión y en otra

muy libremente, afirma que éste es el testimonio de Juan en su epístola.[1] Clemente de Alejandría cita "la gran epístola de Juan" varias veces el *Strogmateis y* en el *Quis Dives Salvetur*. En el Canon de Muratori, luego de una aclaración respecto a las circunstancias que rodearon el origen del Evangelio según Juan y de algunas observaciones respecto a las diferencias entre los Evangelios, se hace alusión a que Juan escribió respecto al Señor en sus epístolas, tras lo cual, se cita parte de 1 Juan 1:1, concluyéndose con parte del versículo 4. El testimonio del Fragmento respecto a otras epístolas de Juan es notoriamente difícil de entender, pero esto debe reservarse para una discusión posterior. No sorprende que Orígenes y Tertuliano hayan hecho uso abundante de 1 Juan, y que reconozcan que Juan haya sido su escritor. Finalmente, Eusebio indica que la epístola anterior (o primera) de Juan había sido aceptada sin disputa tanto por aquellos de su tiempo (el de Eusebio) como por los antiguos.[2] Así 1 Juan tuvo su lugar entre los escritos reconocidos, según este Padre de la iglesia.

TRASFONDO Y PROPOSITO

Tal vez el mejor punto de partida es la afirmación que hace el escritor de que cierta gente que anteriormente había estado asociada con la comunidad o comunidades cristianas, a las que la epístola se dirige, se han alejado ahora de los creyentes, dejando así en claro que no habían sido realmente parte de la iglesia cristiana (2:19). De hecho, el versículo anterior habla de muchos anticristos, como si quisiera catalogar así a estos falsos maestros. Ellos constituyen todavía un problema, puesto que evidentemente su enseñanza ha sido esparcida de un modo amplio y necesita ser repudiada y expuesta. Un ingrediente de esta falsa doctrina es la negación de que Jesús es el Cristo (2:22; cf. 5:1). Otro, aparentemente, es la negación de que Jesucristo ha venido en carne (4:2-3). Esto también lleva el rótulo de anticristo (4:3). Tomados en conjunto, estos pasajes sugieren que la causa de la dificultad, en caso de tener un carácter común, era gnóstica con sabor judaico. Gente de esta orientación se interesaría por el asunto del mesianismo de Jesús y es de esperar que también negaría la encarnación. El gnosticismo, con su insistencia en el carácter maligno de lo material, no podía tolerar la enseñanza de que el Hijo de Dios había venido en la carne para morar entre los hombres. Que era posible combinar de tal manera elementos judaicos y gnósticos se hace evidente a través del contenido de la Epístola a los colosenses.

Quizá sea posible identificar el error combatido en 1 Juan con las enseñanzas de Cerinto, ya que la información respecto a este hombre recibida a través de Ireneo y de otros indica que él tenia puntos de vista típi-

'Confra *herejías*, III. xvi. 5. [2]*HE* III. xxiv. 17.

camente gnósticos mezclados con doctrinas judaicas. Dios no era el creador de este mundo. El hombre Jesús nació de José y María, y durante su bautismo el divino Cristo vino sobre él en forma de paloma. Durante su ministerio Cristo reveló al Padre y partió antes de la crucifixión, dejando que fuese el hombre Jesús quien sufriese la muerte. Se dice que Cerinto insistía en la circuncisión y en guardar el sábado.[3] La afirmación que encontramos en 1 Juan 5:5, de que Jesús es el Hijo de Dios, puede tener la intención de contrarrestar las opiniones de Cerinto, ya que éste se negaría, por principio, a unir ambos conceptos. Del mismo modo, la declaración de que Jesucristo vino no sólo por el agua (su bautismo) sino por la sangre (su cruz) posiblemente sea un ataque a la negativa de este hereje a aceptar el sacrificio de Cristo (5:6).

Uno de los rasgos prominentes del gnosticismo era su afirmación de poseer una iluminación especial y un conocimiento más alto por medio del cual uno podía elevarse a una verdadera comunión con Dios por medio de la contemplación mística. Esto podría llevar a una desestimación de la fe como algo rudimentario e inadecuado, y podría explicar la frecuente insistencia que encontramos en 1 Juan de que los cristianos supuestamente limitados a la simple fe, tienen en realidad todo el conocimiento de Dios y de las cosas espirituales que están al alcance del hombre (2:20-21).

Si la doctrina de los gnósticos necesitaba ser refutada, también lo requería su práctica. Si Dios es luz (como lo proclamaban los gnósticos), entonces uno debe andar en la luz si desea tener comunión con él. No basta profesar una pureza basada en la armonía del espíritu con Dios para luego descuidar aquello que realmente se hace en el cuerpo (1:8,10). Hablar de un amor a Dios que se basa en una especulación mística y al mismo tiempo fracasar miserablemente en el amor a los hermanos (4:20; cf. 3:7-8), es algo contrario tanto a la razón como a la revelación.

El propósito polémico de 1 Juan es evidente. Pero gran parte del libro no calza dentro de este único molde y debería ser considerada corno el esfuerzo del escritor por alentar a sus lectores en la búsqueda de una vida de comunión con Dios en el ámbito de la familia de Dios. Hay un fuerte rasgo de la imitación de Cristo, o mejor dicho, de la reproducción de la vida de Cristo, que corre a lo largo de la epístola (4:17b). La misma encuentra su foco en 5:18, donde se describe al cristiano como alguien nacido (YeyevvriévoQ de Dios, y el mismo término (yevvr|0eíQ le es aplicado al Señor Jesús. Dado que ambos son nacidos de Dios, comparten una vida común (5:11-12) y deben andar en el mismo camino (2:6), obedecer el mismo mandamiento de amor (2:8), aceptar el mismo trato por parte del mundo (3:1), y disfrutar la misma libertad del pecado (3:5,9). En este último punto la analogía cae en problemas, pero la solución que

[3]A. E. Brooke, *The Johannine Epistles,* p. xlvii.

se ofrece reside en el secreto de permanecer en él, en quien el pecado no tiene lugar alguno (3:6).

FORMA Y BOSQUEJO DEL CONTENIDO

En su forma el libro carece de los elementos comunes a una carta, tales como el nombre de quien escribe, alguna indicación de quienes son los receptores, y saludos personales. Esta epístola ha sido llamada una homilía, pero si lo es, ha sido reconstruida, al menos en el hecho de que se hacen numerosas referencias a lo escrito (2:1,12-14, etc.) en vez de a lo hablado. Su carácter pastoral es evidente.

Quienes han estudiado 1 Juan han concordado en que la misma rechaza todo análisis sistemático, de modo tal que uno queda reducido a hacer una lista de los temas tratados.

La introducción presenta el conocimiento de la palabra de vida encarnada como base necesaria para la comunión con Dios (1:1-4). Hay condiciones que se deben cumplir si uno desea mantener esa comunión (1:5—2:2). La prueba de que se conoce y ama a Dios está en la obediencia a sus mandamientos (2:3-11). Al tener ciertos beneficios espirituales (2:12-14) los lectores deben amar al Padre en vez de al mundo (2:15-17). Las influencias de los anticristos amenazan a la iglesia (2:18-25), pero existe un antídoto contra la falsa enseñanza—la unción divina que da discernimiento espiritual (2:26-27). El permanecer en Dios trae justicia y una disposición favorable para la venida del Señor (2:28-29). La venida misma significará parecerse a Cristo. Mientras tanto, la esperanza de su venida tiene un poder purificador (3:1-3). Una vida que se caracteriza por permanecer en Cristo produce libertad del dominio del pecado (3:4-10). Los hermanos tienen la obligación de amarse unos a otros (3:11-18). El permanecer da confianza en la oración (3:19-24). La encarnación es la piedra de toque de la verdad y el error (4:1-6). El amor hacia los hermanos está basado en el amor de Dios por ellos (4:7-12). El amor perfecto elimina el temor y lo prepara a uno para el día del juicio (4:13-21). La fe tiene poder para vencer al mundo (5:1-5). Dios ha dado suficiente testimonio respecto a su Hijo como para garantizar la fe (5:6-12).

La conclusión se ocupa de las seguridades que da la fe—en términos de la oración, de la restauración del hermano, del conocimiento, y de la posesión de una nueva vida en Cristo (5:13-21).

CARACTERISTICA S

Pueden notarse las siguientes características de esta epístola: (1) La repetición. El escritor vuelve una y otra vez a ciertas ideas y términos principales, tales como luz, verdad, creer, amor, y justicia, pero

con énfasis cambiantes. C. H. Dodd escribe lo siguiente: "El argumento no está estrechamente articulado. Hay muy poco progreso directo. El escritor piensa "en torno a" una sucesión de temas relacionados. El movimiento del pensamiento ha sido aptamente descrito como "espiral", ya que el desarrollo de un tema frecuentemente nos vuelve casi al punto de partida; casi, pero no completamente, ya que hay un leve cambio de énfasis que aporta una proyección hacia un nuevo tema; o quizás hacia un tema que ya se había aparentemente descartado en un punto anterior, y que ahora vuelve a ser considerado desde un punto de enfoque algo diferente".[4]

(2) Simplicidad de estructura. En su mayor parte las oraciones no son complicadas, fuera de la primera que es algo complicada. Hay abundancia de oraciones condicionales, pero no son intrincadas. El patrón preva-lente es el tipo de expresión paralela que es frecuente en la literatura sapiencial hebrea. "Basta leer la epístola con *oído* atento para percibir que, aunque utiliza otro lenguaje, el escritor tiene en su propio oído, constantemente, los ritmos y cadencias del verso del Antiguo Testamento".[5] Uno no encuentra aquí esa argumentación estrecha y extensamente razonada, coordinada y unida por partículas ilativas, tan característica de Pablo. Uno de los recursos comunes del escritor es la declaración explicativa, por ejemplo, "esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe" (5:4).

(3) La brusquedad y severidad del lenguaje. El escritor formula sus propuestas de un modo marcadamente antitético. Parece no dar lugar a ningún espacio intermedio entre la luz y la oscuridad, entre la justicia y el pecado. Si uno ama al mundo, no puede amar a Dios. El hombre que profesa su fe pero no manifiesta un carácter cristiano verdadero es un mentiroso.

(4) Es notoria la ausencia de citas del Antiguo Testamento. El mensaje está basado en el testimonio apostólico antes que en la revelación anterior. Se hace sólo una alusión a la historia del Antiguo Testamento (3:12).

(5) La cristología es utilizada mayormente en relación a la refutación del error, de allí el énfasis en la encarnación y en la redención por la sangre. No se hace referencia a la resurrección. Un rasgo peculiar, aparentemente no relacionado con preocupaciones polémicas, es la exposición de la obra presente de Cristo como abogado (Paracleto) ante el Padre a favor de los santos que pecan (2:1-2).

RELACIÓN PARA CON EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

Que hay gran semejanza entre ambos escritos es algo evidente a cual-

[4]Dodd, *The Johannine Epistles. MNTC,* pp. xxi-xxii. Una descripción más completa del libro desde este punto de vista puede hallarse en Robert Law, *The Tesis of Life,* cap. I.
[5]Robert Law, *op. cit.,* p. 2.

quier lector. Esto se ve: (a) en el vocabulario. Palabras importantes comunes a ambos son: Padre, Hijo, Espíritu, comienzo, Palabra (Logos), Paracleto, creer, vida, eterno, amor, permanecer, guardar, mandamiento, verdadero (αληθινοζ conocer (γινωσκω) y οιδα), tener, nacer, testificar, luz, oscuridad, mundo, pecado, diablo.

Se manifiesta (b) en unidades un poco mayores tales como Hijo unigénito (4:9; cf. 3:16,18), el Salvador del mundo (4:14; cf. 4:42), el Espíritu de verdad (4:6; cf. 14:17; 15:26; 16:13), practicar la verdad (1:6; cf. 3:21), ser "de verdad" (3:19; cf. 18:37), ser "de Dios" (3:10; cf. 8:47), ser "nacido de Dios" (3:9; cf. 1:13), los hijos de Dios (3:2; cf. 11:52), "andar en tinieblas" (2:11; cf. 8:12), hijos del diablo (3:10; cf 8:44), nadie ha visto jamás a Dios (4:12; cf. 1:18), dar su vida (3:16; cf. 10:11), pasar de la muerte a la vida (3:14; cf. 5:24), vencer al mundo (5:4; cf. 16:33), agua y sangre (5:6; cf. 19:34), cometer pecado (3:4; cf. 8:34), quitar los pecados (3:5; cf. 1:29), conocer y creer (4:16; cf. 6:69), permanecer para siempre (2:17; cf. 8:35).[6]

Se muestra (c) en ciertos rasgos estilísticos, tales como "este es..." (3:11, etc.; cf. 15:12, etc.,). "En esto..." (2:3, etc.; cf. 13:35, etc.) y el uso de 7caC, seguido por el artículo y el participio (muchos ejemplos en ambos), también en el abundante uso de la parataxis, del asíndeton, y del paralelismo (utilizando tanto la repetición como la antítesis).

Por otra parte, hay quienes piensan que rasgos de este tipo podrían reflejar un proceso de imitación por parte del escritor de 1 Juan, y que algunos otros rasgos de su obra, al ser comparados con el Evangelio, parecen demostrar algunas variaciones tan marcadas como para postular un escritor diferente. Probablemente la presentación más notable de este punto de vista se halla en la obra de C. H. Dodd.[7] El sugiere que la epístola, cuando se la compara con el Evangelio, demuestra ser deficiente en preposiciones, participios adverbiales, conjunciones, verbos compuestos, y ciertas expresiones idiomáticas especialmente aquellas que dan indicación de una influencia aramea. Se considera que el estilo es más monótono que el del Evangelio. En el área del vocabulario, a Dodd le llama muchísimo la atención la ausencia en esta epístola de unos 33 términos que son prominentes en el Evangelio y que hubieran sido apropiados para ser usados en una obra del tipo de esta epístola. Incluidas aquí, entre otras, están las palabras salvar y perecer, gracia, paz, Escritura, ley, juzgar (y juicio—solamente una vez en la epístola), Señor, gloria, enviar y amar (φιλειν).

Se considera que ciertos rasgos del pensamiento teológico de la epístola son difíciles de encuadrar con el punto de vista del Evangelio. La es-

[6]Una lista más completa puede hallarse en Brooke, *op. Cil.*, pp. Ii-iv. [7]Dodd, "The First Epistle of John and the Fourth Cospel," *BJRL*, xxi (1937), 129-156, y una análisis más sucinto en el Comentario de Moffat sobre las epístolas juaninas (Introducción).

catología primitiva, con su vital expectación del regreso del Señor y su énfasis en el anticristo, contrasta con la escatologia realizada del Evangelio. La obra redentora de Cristo está expresada en términos de propiciación (Dodd prefiere la traducción *expiación},* mientras que en el Evangelio la muerte de Cristo es presentada como un medio para su glorificación. Además, la enseñanza respecto al Espíritu es muy limitada si se la compara con la del Evangelio. Se indica que el Epíritu no está relacionado con la regeneración como en el Evangelio, a pesar del hecho de que la regeneración es un tema prominente en la epístola (nacido de Dios). Dodd llega a la conclusión de que el escritor era probablemente un discípulo del cuarto evangelista, y en base a esto se puede explicar las semejanzas y también las diferencias.

Sus conclusiones han sido cuestionadas, notablemente por W. G. Wil-son[8] y por W. F. Howard.[9] El primero se limita a la evidencia lingüística y llega a demostrar a través de tablas estadísticas cuan poco concluyentes son las observaciones de Dodd. Por ejemplo, cuando se tiene en cuenta la disparidad de extensión entre el cuarto Evangelio y 1 Juan, la diferencia entre ellos en el número de preposiciones diferentes que se utilizan es pro-porcionalmente menor que la que existe en los escritos lucanos. En lo que respecta a las partículas, "hay mayores variaciones entre algunas epístolas generalmente aceptadas como obra de Pablo sobre la base de evidencias lingüísticas (y otras), que las variaciones que el Dr. Dodd utiliza como evidencia en contra de un escritor común para el Evangelio y 1 Juan".[10] En lo que tiene que ver con los verbos compuestos, la diferencia entre los dos libros es considerable, pero sólo la que cabe esperar cuando se tiene en cuenta la diferencia del tema. En realidad el porcentaje que hay en los Evangelios sinópticos es casi el doble del que hay en el cuarto Evangelio, lo que hace que la brecha entre el cuarto Evangelio y la primera epístola sea menos significativa de lo que parece a primera vista. Se demuestra luego que los argumentos basados en expresiones idiomáticas son de escaso valor, y los aramaísmos del Evangelio quedan reducidos de tal modo que su valor argumentativo tiene escasa fuerza. En lo que tiene que ver con la lista de palabras importantes presentes en el Evangelio pero ausentes de la epístola, la investigación de Wilson le lleva a la conclusión de que "el número de términos importantes utilizados en cualquier libro varía de acuerdo a la extensión al tema del libro".[11] El llega a demostrar que en lo que tiene que ver con palabras importantes "hay me-

[8]Wilson, "An Examination of the Linguistic Evidence Adduced Against the Unity of Au-thorship of the First Epistle of John and the Fourth Cospel," *JTS,* 49 (1948), 147-156. Véase también A. P. Salom, "Some Aspects of the Grammatical Style of I John", *JBL* LXXIV (1955), 96-102.

[9]Howard, *The Fourth Cospel in Recent Criticism and Interpretaron* (4[a] ed., revisada por C. K. Barrett), pp. 282-296 (reimpreso de *JTS,* antigua serie, xlviii (1947), pp. 12-25).

[lo]Wilson, *op. cil.,* p. 152. *"Ibid.,* p. 156.

nos variación entre el cuarto Evangelio y 1 Juan que la que hay entre 1 Corintios y Filipenses".[12]

El análisis efectuado por Howard incluye muchos de los puntos ya mencionados, y se ocupa además de las supuestas diferencias que hay en pensamiento teológico entre el Evangelio y la epístola. La primera de estas supuestas diferencias es la de la escatología. La preocupación de Dodd por la escatología realizada, que enfatiza la meta de la unión con Dios y el Señor resucitado a través del Espíritu, desplazando la concepción apocalíptica de un regreso repentino del Salvador, aparentemente le ha llevado a desestimar la fuerza de la escatología primitiva presente en el Evangelio, donde la promesa de Cristo de regresar y su reclamo de resucitar a los muertos en el último día y de ser el Juez de los hombres deben recibir todo su énfasis junto con los rasgos que apuntan a una escatología realizada. En lo referente al significado de la muerte de Cristo, ambos libros afirman que El vino a quitar el pecado (Jn. 1:12; 1 Jn. 3:5). Toda diferencia de detalle que tenga que ver con la doctrina del Espíritu no debe oscurecer el hecho de que en ambos escritos El es el Espíritu de verdad, proféticamente proclamado en el Evangelio y al cual se apela en la epístola como una ayuda presente para contrarrestar el error. La identificación de Cristo como Paracleto (en vez del Espíritu) en 1 Juan 2:1 no es realmente una contradicción, ya que Cristo se refirió a sí mismo como tal cuando prometió que el Espíritu que vendría sería *otro Paracleto* (Jn. 14:16).

Parece, entonces, que el juicio de la mayoría respecto a que el Evangelio y la epístola proceden de una misma mano es correcto. La alternativa de que un imitador escribiese la epístola es improbable. Como dice Brooke: "Las variaciones en las frases sugieren una paternidad común más que un copiado servil o aun inteligente".[13]

ESCRITOR

Como se ha hecho notar anteriormente, el testimonio de la iglesia antigua apunta claramente a Juan el Apóstol. Si bien 1 Juan en sí misma no revela a su escritor por nombre, comienza con una sección (1:1-4) en la que el escritor se identifica a sí mismo como alguien que ha tenido un íntimo contacto personal con el Señor durante los días de su carne. Esto parecería eliminar a un discípulo de Juan. Hay otra opción que ha sido elegida por algunos, a saber, que el escritor es Juan el anciano; esta opción se apoya en la doble base de que el escritor de la segunda y tercera epístola, que tienen gran afinidad con la primera, se refiere a sí mismo como el anciano y de que Papías, al escribir pocas décadas después, parecería — a ojos de ciertos peritos — diferenciar a Juan el anciano de Juan el

"A. E. Brooke, *op. al.*, p. xvi.

apóstol. Sin embargo, esta distinción no es generalmente reconocida. Este otro Juan es una figura elusiva, si es que alguna vez existió como individuo aparte del apóstol. Además, si el anciano de las otras dos epístolas es una persona diferente de Juan el apóstol, y si él escribió la primera epístola también, es extraño que no se presentase a sí mismo del mismo modo que en las otras dos epístolas. El peso de la probabilidad recae del lado del apóstol como escritor, y esto es apoyado por el tono de autoridad de la epístola y su confiada interpretación del mensaje cristiano como algo personalmente experimentado al principio y que continua sin cambio en su verdad y poder.

UNIDAD

El desafío más importante a la unidad de la epístola ha venido de R. Bultmann,[14] quien ve en 1 Juan un documento original de carácter gnóstico que algún escritor cristiano ha usado como base para sus propios comentarios y aplicaciones de naturaleza homilética, entremezclados con material cristiano tradicional. Este documento original, reconstruido por Bultmann, contenía 32 o 33 versículos.[15] Su estilo es propio y peculiar, con paralelismos y con un carácter apodíctico bastante diferente del estilo discursivo del escritor mismo. Nauck, luego de un sostenido análisis de los datos, reconoce la diferencia en estilo pero emite el juicio de que el escritor de 1 Juan es también responsable del así llamado "documento original", sobre el cual se dedica a comentar.[16] Piper, concediendo también la diferencia en estilo, no encuentra aquí ningún problema respecto a la unidad literaria, ya que el carácter himnódico del material que Bultmann adjudica a una fuente anterior puede encontrar paralelos en ejemplos tales como 1 Corintios 13 y Efesios 1-3, que difieren estilísticamente del resto de estas epístolas pero que no demandan un origen diferente.[17] Es lógico que puntos que corresponden a la *didache* de la iglesia llegarían a tener una forma sucinta y algo rítmica en contraste a la enseñanza que se edifica sobre ella.

LECTORES

Los lectores podrían ser gentiles, vista la admonición final que debían guardarse de los ídolos (5:21). Pero es posible que la palabra "ídolos" no se usa aquí en el sentido concreto de una idolatría de hecho. Es posible que el escritor tuviese en mente las quimeras de la falsa enseñanza, que son tan vanas y engañosas como los objetos ante los cuales se inclinan los

[14]Bultmann, "Analyse des ersten Johannesbriefes", *enFestgabefürAdolfJülicher(\927),* pp. 138-158.
^*Ibid.,* pp. 157-158.
[16]Wolfgang Nauck, *Die Traditon und der Charakter des ersten Johannesbriefes,* p. 123.
[17]Otto Piper, "I John and the Didache of the Primitive Church," *JBL,* LXVI (1947), 450.

p_aganos. J. A. T. Robinson hace notar que, en contraste con las epístolas paulinas, en las cuales se enfatiza tanto la necesidad de confesar a Jesús como Señor, 1 Juan guarda silencio respecto a esto, pero da prominencia a la confesión de Jesús como el Cristo (2:22).[1!i] Esto favorece al mismo medio ambiente para las epístolas de Juan que para el Evangelio, a saber, el de los judíos grecoparlantes. Sólo que en este caso los receptores son claramente adherentes a la fe y no necesitan más que ser asegurados y confirmados en la misma.

Se piensa que los lectores pertenecen a un área bastante limitada (2:19), y que sus circunstancias y necesidades son conocidas por el escritor. Este parece tener con ellos una relación pastoral, llamándolos en lenguaje familiar "hijitos" (2:1, *pássim).* Bien pudiera ser que ellos fuesen conversos suyos. Con todo, no hay ninguna indicación clara de que los lectores pertenezcan a una sola congregación. Una conclusión razonable es pensar que la epístola ha sido dirigida a un grupo de iglesias por las cuales Juan era responsable, situadas en la provincia de Asia, y en especial a aquellas que circundaban a Efeso (cf. Ap. 1:11).

Agustín y algunos de los escritores posteriores hacen referencia a que la epístola estaba dirigida a los partos, un pueblo que vivía en la frontera oriental del imperio romano. No hay, empero, base histórica para esta identificación. La confusión podría tener su origen, quizá, en relacionar la "señora elegida" de la segunda epístola con la elegida en Babilonia que se menciona en 1 Pedro 5:13.

FECHA

El análisis aquí gira en parte alrededor de la relación entre la epístola y el Evangelio. ¿Cuál de ellos da evidencias de prioridad? La pregunta no es de fácil contestación. Uno podría indicar el carácter primitivo de la es-catología de la epístola como argumento a favor de una fecha previa a la del Evangelio, pero es interesante observar que Dodd, que es quien ha enfatizado este punto, ha favorecido sin embargo la prioridad del Evangelio debido a otros factores. En relación con esto vale la pena recordar las palabras de Brooke: "Debe notarse también que la 'espiritualización' de la idea del anticristo en la epístola es al menos tan completa como la espiritualización de la escatología popular en el Evangelio".[19] A Dodd le llama la atención el mayor vigor que tiene el Evangelio, de modo que si se entiende que los dos escritos proceden del mismo hombre, entonces el escritor compuso la epístola a una edad bastante avanzada.[20] El también llama la atención a ciertos pasajes de la epístola que parecen requerir el trasfondo del Evangelio para su comprensión (2:7-8 con 13:34; 3:8-15

^*Robinson, Twelve New Testament Studies (Siudies in Bíblica/ Theology N" 34),* pp. 126-138.

[19]A. E. Brooke, *op.* <•//., p. xxi.

2»C. H. Dodd, *MNTC,* P. Iv.

con 8:41-47; 5:9-10 con 5:19-47). El lenguaje de la introducción (1:1-4) y especialmente del versículo 2 da la impresión de que se está dando un sumario del mensaje ya transmitido a través de la redacción del Evangelio.[21] Brooke opina que: "El objetivo total de la epistola es el de recordar y suplementar aquello que ha sido dado en su totalidad hace ya mucho tiempo, pero no adecuadamente comprendido. No se trata de un anticipo de cosas por venir. Debe su existencia a la falta de un aprovechamiento total de la abundancia que ha sido dada. Es la secuela, no las primicias, del mensaje del escritor a la iglesia".[22]

Por otra parte no puede negarse que hay elementos en la epístola que reflejan una tradición cristiana primitiva. Piper hace notar que "el justo" (2:1) y "el santo" (2:20), aplicados a Cristo, son—fuera de este caso—prácticamente privativos de la proclamación de la iglesia primitiva (Hch 3:14; 7:52; 22:14 para el primero, y Hch. 3:14 para el segundo).[23] Con todo, es posible que estas antiguas convicciones respecto a Jesús de Nazaret pudieran haber sido retenidas durante un período de varias décadas y emerger con un ropaje epistolar.

No se da ninguna indicación en la epístola de zozobra por parte de los lectores debido a la persecución. Esto no es de gran ayuda para fechar el libro, ya que el escrito podría ser fechado antes o después del tiempo de la persecución de Domiciano contra la iglesia.

El peso de las posibilidades parece favorecer una fecha posterior a la del Evangelio, pero cuánto es motivo de especulación. Se la puede fechar en las cercanías del año 90 d.C. o algo después.

SEGUNDA Y TERCERA DE JUAN

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Los Padres de la iglesia se refieren menos a estas cartas que a 1 Juan, lo que es natural si se tiene en cuenta su brevedad, su carácter personal y la relativa ausencia de énfasis doctrinal. Al citar a 2 Juan 11, Ireneo se la atribuye a Juan, el discípulo del Señor,[24] y asigna 2 Juan 7-8 a la misma fuente.[25] El Canon de Muratori hace lugar a las dos epístolas de Juan como obras aceptadas en la iglesia universal *(in catholica).* Dado que el texto de este documento está alterado y también incompleto, algunos peritos se han tomado la libertad de sugerir enmiendas. Katz duda que se

[21]Lo contrario también ha sido sostenido. Véase J. N. Sanders en *The Fourth Cospel in the Early Church,* p. 9.
[22]A. E. Brooke, *op. cit.,* p. xxvii.
MOtto Piper, *op. cit.,* p. 442.
^*Contra herejías,* I. xvi. 3.
"fbid., III. xvi. 8.

usase solamente la palabra *catholica* para referirse a la iglesia, puesto que en otras partes del documento a la iglesia se la llama *ecclesia catholica.*^ Tras esto él agrega: "Además ¿cómo podría algún canon haber mencionado dos epístolas juaninas? Por su tenor y por la tradición la segunda y la tercera están tan estrechamente relacionadas que deberíamos esperar una sola, la primera, a la que se hizo referencia anteriormente, o las tres". Su sugerencia es que el original griego, luego de haber mencionado primeramente a 1 Juan, quiere decir: "dos, además de la epístola universal". En Egipto, Clemente de Alejandría evidentemente incluyó explicaciones de estas dos epístolas en su *Hypolyposeis,* puesto que Eusebio indica que él escribió comentarios a todas las Escrituras canónicas, mencionando específicamente "la epístola de Judas y las restantes epístolas universales".[27] El testimonio de Orígenes indica que algunos tenían dudas respecto a 2 y 3 Juan, pero él no parece rechazar los libros por esta razón. "El (Juan) ha dejado también una epístola de unos pocos renglones y, quizá, también una segunda y una tercera, ya que no todos dicen que éstas sean genuinas. Sólo queda decir que las dos juntas no llegan a tener una extensión de cien renglones".[28] Eusebio las coloca entre las *An-tilegomena*. Hacia fines del siglo IV Jerónimo menciona la adjudicación de estas epístolas a Juan el anciano en vez de al apóstol.[29] Sólo en un período posterior fueron las mismas recibidas por la iglesia siriacoparlante.

BOSQUEJO DEL CONTENIDO

En 2 Juan, el anciano escribe a la señora elegida y a sus hijos, alabándola por la fidelidad a la verdad manifestada por algunos de sus hijos, y recordándole el mandamiento de amar en el cual ella y otros deben andar. El busca inculcarle también la importancia de mantener la doctrina de Cristo como Hijo encarnado de Dios y de negar la comunión y ayuda a aquellos que, sin adherir a dicha doctrina, se hacen pasar sin embargo por maestros cristianos.

La tercera de Juan, dirigida a un hombre llamado Gayo, le alaba a éste por la posición que ha tomado a favor de la verdad y por su amabilidad para con los hermanos itinerantes que se ocupan del servicio al Señor. Gayo sirve de agradable contraste a un tal Diótrefes, que probablemente pertenece a la misma iglesia local. Este hombre ha rehusado mostrar hospitalidad a los obreros enviados con las bendiciones del escritor. De hecho, él ha excluido arbitrariamente de la iglesia a aquellos que han recibido a tales misioneros. Esta persona será reprendida por el escritor cuando éste pueda venir en persona a la iglesia y ocuparse de la situación. La parte central de la carta concluye con una alabanza a un tal Demetrio.

[2]"Peter Katz, *JTS,* nueva serie VII (1957), 273-274.
^*HEVl.* xiv. 1.
l«HEV\. xxv. 10.
-^*On Illustrious Men* xi. 18.

TRASFONDO Y PROPOSITO

La situación que se refleja en 2 Juan es bastante clara. Los engañadores que niegan la verdadera humanidad del Señor Jesús (v. 7; cf. 1 Jn. 4:2) están buscando ser oídos en las iglesias por las cuales el escritor es responsable. El advierte de la posible llegada de tales hombres y de las ideas que éstos proponen (v. 9), y aconseja que la "señora elegida" les niegue su hospitalidad (v. 10). En la carta se da igual prominencia al deber de mantener el amor fraternal.

Mucho menos ciertas son las circunstancias que causaron la redacción de 3 Juan. La explicación más simple es que el escritor está tratando de obtener la ayuda de Gayo, que le es leal, en el manejo de una situación delicada. Diótrefes se ha arrogado autoridad y se ha negado a recibir a los misioneros que el escritor ha enviado a la zona para ministrar allí. Hasta ha llegado a expulsar de la iglesia a aquellos que han extendido hospitalidad a dichos misioneros. Ahora hace falta la ayuda de Gayo para recibirlos, aun a riesgo de atraer sobre sí la ira de Diótrefes, hasta que el escritor pueda venir en persona y tratar el asunto con la congregación. Una carta a la iglesia sobre el cuidado de los misioneros ha sido rechazada por Diótrefes (v. 9), de allí que la presente comunicación está dirigida a Gayo. Demetrio (v. 12) puede haber sido uno de los misioneros, que ahora regresa portando esta carta. No hay seguridad de que Gayo y Diótrefes perteneciesen a la misma iglesia local, pero de no ser así, sus congregaciones deben haber sido bastante cercanas.

Algunos expertos han encontrado en el versículo 9 una alusión a 2 Juan, pero no hay evidencia sólida a favor de esto. Tampoco hay gran probabilidad de que Diótrefes compartiese el punto de vista de los engañadores mencionados en 2 Juan. Uno pensaría que si lo hubiese compartido, el autor de 3 Juan hubiese dado alguna indicación al respecto, en vez de concentrarse en su exagerada ambición y contumacia.

Hay quienes ven en 3 Juan una etapa de la historia de la iglesia en la cual el obispo monárquico (representado aquí por Diótrefes) está buscando ganar su independencia de toda autoridad externa. Esto sería posible, presumiblemente, si los apóstoles hubiesen ya muerto, lo cual requeriría una fecha tardía para este libro y una paternidad noapostólica. Sin embargo, no hay nada en la epístola misma que demande más que una base personal para esta controversia.

Si bien ambas epístolas se ocupan del asunto de extender hospitalidad a maestros itinerantes, hay pocas otras cosas que las relaciona con un marco común. Se las entiende mejor si se las relaciona con situaciones enteramente diferentes.

ESCRITOR

Hay aquí tres asuntos que demandan consideración. ¿Tienen estas

epístolas un mismo escritor? Si es así, ¿se trata de la misma persona que escribiera la primera epístola? Finalmente, ¿quién es éste? Respecto a la primera pregunta hay poca razón para dudar. Hay ciertas correspondencias que se destacan, tales como el apelativo "el anciano" al principio, y las descripciones de los receptores en cada caso como gente "a quienes yo amo en (la) verdad", la expresión "andar en verdad", y las referencias que se hacen al papel y a la tinta o a la pluma y a la tinta al cierre de las cartas.

Si bien el escritor de las dos epístolas más breves se identifica a sí mismo de un modo en que no lo hace el escritor de la primera, llamándose "el anciano", parecería demostrar ser la misma persona en las tres cartas a través de datos tales como el uso de la palabra andar, también permanecer, verdad (y la verdad), tener al Padre y al Hijo, un nuevo mandamiento, gozo cumplido, etc. La segunda epístola parece tener una relación algo más estrecha con la primera de lo que la tiene la tercera, al menos desde el punto de vista del vocabulario.

¿Quién entonces, es "el anciano" que escribe estas cartas? Debemos elegir entre Juan el apóstol, Juan el anciano como persona diferente del anterior (presumiendo una distinción entre éste y Juan el apóstol en el fragmento de Papías), y algún desconocido con un conocimiento notable del pensamiento juanino. A Juan el apóstol lo favorece la tradición, especialmente por el importante testimonio de Ireneo, y por la circunstancia de que las dos breves epístolas tienen un parecido aun más estrecho al cuarto Evangelio que 1 Juan,[30] de modo tal que si uno está satisfecho con el origen juanino del Evangelio no tendrá dificultades en este punto con las epístolas.

Aquellos que favorecen a Juan el anciano profesan a veces encontrar que el escritor de las dos epístolas manifiesta una autoridad inferior a la apostólica. Dodd, por ejemplo, no puede entender por qué el escritor, si es que se trataba de un apóstol, no hizo uso de la misma en la tercera carta de modo tal que redujese al silencio a Diótrefes.[31] La razón más obvia es que no le estaban escribiendo a Diótrefes, sino a Gayo. Otros suponen que la palabra "anciano" es utilizada aquí en un sentido técnico que denota a uno de los que pertenecían al grupo que sucedió a los apóstoles en la superintendencia de la iglesia. Pero esta posición enfrenta la dificultad de que Ireneo, quien aceptó 2 Juan como obra del apóstol Juan, debe haber sabido que la palabra "anciano" había sido así usada durante las décadas previas a su periodo, no encontrando empero impedimento en ello para pronunciar a Juan el apóstol como escritor.[32] El uso de "anciano" por parte de alguien que era también un apóstol (1 P. 5:11; cf. 1:1) es algo que tiene importancia en relación con este asunto.

[30]C. H. Dodd, *op. cií.,* p. Ixiii.
[31]/Wd., p. Ixix.

Dado que la evidencia interna no elimina a Juan como escritor, es mejor aceptar la guianza de la tradición en este punto que recurrir a algún desconocido. El título de "anciano" era eminentemente apto en el caso de Juan, vista su avanzada edad.

LECTORES

Es muy probable que ambas cartas fuesen enviadas a iglesias bajo el cuidado pastoral de Juan en la provincia de Asia. No hay nada que demande la conclusión de que las mismas estuviesen dirigidas a la misma congregación. La identidad de la "señora elegida" es discutible. Hay quienes han preferido hacer de "señora" un nombre propio, Kuria. Otros han favorecido la opinión de que "señora elegida" no es una referencia a una persona sino a una iglesia (cf. 1 P. 5:13), y pueden apuntar a cosas tales como el uso del plural en los versículos 8,10 y 12 (si bien el singular es utilizado en el v. 5) y al hecho de que la señora y sus hijos son conocidos y amados por todos los que conocen la verdad (v. 1). Por otra parte, la mención que se hace de la hermana de la receptora (v. 13) parecería favorecer a una persona, y si se tratase de una persona muy prominente, no está más allá de toda posibilidad que la iglesia de toda la región (v. 1) la conociese a ella y a su familia. No es fácil llegar a una decisión en esto y el asunto debiera posiblemente mantenerse abierto.

FECHA

En lo que respecta a fecha, es más fácil proponer una fecha posterior a la de 1 Juan que viceversa. Al menos la referencia al anticristo que se hace en 2 Juan 7 pareciera requerir la enseñanza más explícita de la primera epístola como base para su comprensión. Hay menos certeza de que la referencia al nuevo mandamiento (v. 5) dependa de la exposición más completa que se hace en 1 Juan. Por otra parte puede alegarse que la promesa que el escritor hace en ambas epístolas de venir en persona apunta a un período de su vida previo al de una vejez extrema, pero esto tiene un valor muy relativo. Ambas cartas pudieran muy bien pertenecer a la parte final de la última década del primer siglo.

BIBLIOGRAFÍA

Brooke, A. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles, ICC.* Nueva York: Scribner's, 1912. Candlish, R. S., *The First Episíle of John.* Grand Rapids: Zondervan,
1952. Dodd, C. H., *The Johannine Epistles, MNTC.* Londres: Hodder &
Stoughton, 1946.

Findlay, G. G., *Fellowship in the Life Eternal.* Londres: Hodder & Stoughton, 1909.

Haupt, E., *The First Epistle of Sí. John.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1879.

Law, Robert, *The Tests of Life.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1909.

O'Neill, I. C., *The Puzzle of I John.* Londres: SPCK, 1966.

Plummer, A., *The Epistles of St. John, CGTC.* Cambridge University Press, 1896.

Ross, A., *The Epistles of James and John, NIC.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Westcott, B. F., *The Epistles of St. John.* Segunda edición, Londres: Macmillan, 1886.

Véanse también los libros sobre las Epístolas Universales en la lista bajo 1 y 2 Pedro.

Capítulo 24

EL LIBRO DEL APOCALIPSIS

EL ULTIMO LIBRO DEL NUEVO TESTAMENTO RECIBE EL NOMBRE DE APOCALIPsis, que es una transliteración de la primera palabra del texto y que significa "quitar el velo". Este acto de revelación no implica de por sí algo predictivo, pero el contenido del libro, en gran medida profetice, lo coloca dentro del género literario apocalíptico, que describe sucesos futuros en términos de una visión extática, de un vivido conjunto de imágenes y del simbolismo, y que es utilizado para narrar la vindicación del propósito de Dios sobre las fuerzas del mal, llegando hasta el fin de la historia y aun más allá. Lo apocalíptico requiere una intervención divina catastrófica que introduce una nueva era. En el supuesto caso de que el título no alcance a anticipar el carácter del contenido del libro, es seguido inmediatamente por una declaración que asegura que el mismo tiene que ver con cosas futuras. El escritor se clasifica entre los profetas (22:9) y se refiere a su libro como una profecía (1:3; 22:7; 10,18,19).

RECONOCIMIENTO POR PARTE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

La circulación del libro en la región del Asia Menor durante un p

ríodo poco posterior al de su composición parecería probable, visto el natural interés que sentirían las iglesias a las que se dirigen las siete cartas por una obra que las menciona tan directamente. Aquellas posibles alusiones a la terminología del Apocalipsis que aparecen en Ignacio y en Bernabé son demasiado tenues para ser admitidas como seguras. Papías es probablemente el primer autor que hace uso del Apocalipsis. Si bien los fragmentos de la *Exposición de los Oráculos del Señor* de este autor preservados en Eusebio no mencionan tal uso, existe una alusión al hecho de que aquel conocía y apreciaba el Apocalipsis en el comentario de Andreas sobre el último libro de la Escritura (siglo VI). Un testimonio independiente del mismo período y región que el de Papías y que habla del reconocimiento del libro como obra de Juan nos llega a través de Ireneo, quien habla de la certificación del verdadero texto de Apocalipsis 13:18 por parte de hombres que vieron a Juan cara a cara.[1]

Justino, por su parte, habla claramente: "Cierto hombre de entre nosotros, cuyo nombre era Juan, uno de los apóstoles de Cristo, profetizó en una revelación que le fue hecha, que aquellos que creyeran en nuestro Cristo pasarían mil años en Jerusalén".[2] Si se tiene en cuenta que Justino enseñó en Efeso poco después de su conversión, allá por el año 130, este testimonio gana en importancia.

La referencia más antigua al Apocalipsis como Escritura aparece en la Carta de las iglesias de Lyons y Viena en Galia a las iglesias de la región del Asia Menor. Allí se hace la afirmación de que el injusto odio demostrado en la persecución que se desató contra los cristianos de dichas comunidades era cumplimiento de la Escritura, tras lo cual viene la cita de Apocalipsis 22:II.[3]

Ireneo es un testigo importante debido a su temprana residencia en Asia y Roma antes de radicarse en Lyons como cabeza de esta última iglesia. El acostumbraba citar frecuentemente al Apocalipsis, libro que aceptaba como Escritura y como obra de Juan, el discípulo del Señor.

El *Pastor de Hermas,* escrito en Roma a mediados del segundo siglo, revela un posible conocimiento del Apocalipsis. No sólo habla esta obra de la gran tribulación en dos pasajes, en aparente referencia a Apocalipsis 7:14, sino que recurre a un lenguaje figurado similar.[4]

Pocas décadas después, el Canon de Muratori incluyó al Apocalipsis de Juan, notando que si bien él lo escribió a siete iglesias, les habla a todas.

Tertuliano de África del Norte, corno Ireneo, tenía el hábito de citar al Apocalipsis y de referirse a dicho escrito como obra del apóstol Juan.

Más o menos al mismo tiempo, a principios del tercer siglo, Hipólito

^*Contra herejías,* V. xxx. 1.
^*Diálogo* LXXXI.
WEM. i. 58.
[4]Véase H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John,* p. ex

de Roma, al escribir *Del Cristo y el Anticristo,* y *De Daniel,* certificó que aceptaba al Apocalipsis como Escritura y como proveniente del apóstol Juan.

Los líderes alejandrinos Clemente y Orígenes añaden su testimonio en la misma dirección. Para ellos el Apocalipsis es de origen apostólico (Juan) y es Escritura. Más tarde también Atanasio, en la misma región, da pruebas de ser un fuerte defensor de la canonicidad de este libro.

No es de sorprender, vista la amplitud de aceptación del Apocalipsis representada por estos y otros hombres, que esta tradición común sería continuada por Agustín y por el Concilio de Cartago, y que de allí pasaría a la corriente principal de la iglesia posterior.

Sin embargo, y a pesar del lugar seguro que el libro tenía en la estimación de tantos líderes, su aceptación no era universal. Marción no lo incluyó en su canon, del cual fueron excluidos todos los escritos juaninos. No cabe duda de que el Apocalipsis le resultaría especialmente objecio-nable a Marción, debido al abundante uso que hace del Antiguo Testamento. En el siglo II se elevaron voces en contra de este libro aquí y allá, debido al surgimiento del montañismo, movimiento que reclamaba para sí dones profetices especiales y utilizaba el libro del Apocalipsis como base para su enseñanza de que la nueva Jerusalén pronto descendería en el área de Frigia, donde el movimiento tenía su centro.

Hubo una fuerte oposición al montañismo que partió de un grupo generalmente llamado los Alogi, nombre que les fuera dado por Epifanio en un período posterior. En su deseo de restar apoyo escritural al montañismo, éstos llegaron a desafiar el carácter apostólico y juanino tanto del Evangelio de Juan como del Apocalipsis. El montañismo atesoraba al cuarto evangelio puesto que éste contenía la promesa del Paracleto, la cual, se decía, estaba a punto de cumplirse finalmente, según lo testificaba la riqueza carismática del movimiento mismo. Los Alogi trataron de atacar la confiabilidad del cuarto Evangelio enfatizando sus diferencias con los sinópticos. Sus objeciones al Apocalipsis fueron de carácter diletante y de poca monta. Un adalid de su causa surgió en Roma en la persona de un tal Gayo (o Cayo), quien no vaciló en asignar los dos escritos juaninos a Cerinto, el hereje y enemigo de Juan. Sus posiciones fueron desvastadoramente contrarrestadas por Hipólito a principios del tercer siglo.

A mediados del mismo siglo Dionisio, obispo de Alejandría fue involucrado en una discusión sobre el Apocalipsis debido a las enseñanzas de un tal Nepos, obispo de una zona circundante, de quien se decía que tenía puntos de vista mileniaristas con ribetes carnales similares a los que se atribuyeran a Papías. Dionisio sabía lo del intento de asignar el libro a Cerinto, pero rechazó ese modo de restarle validez y se limitó a negar que Juan el apóstol lo escribiese.[5] El hizo notar la frecuencia con que el nom-

5//E VII. xxiv. 7.

bre de Juan es usado en el Apocalipsis, mientras que el mismo no aparece de ningún modo en el Evangelio o en la primera epístola. Dado que Juan es un nombre común, debe haber sido otra persona con el mismo nombre quien escribió el Apocalipsis, y esto se hace más probable por la información de que habían dos tumbas en Efeso, ambas adjudicadas a Juan. Esto sugiere que dos personas con el mismo nombre habían actuado en este centro cristiano. Dionisio observó además que en tanto que hay muchos parecidos en pensamiento y terminología entre el Evangelio y la epístola, éstos no pasan al Apocalipsis, que es muy diferente. Finalmente, en tanto que los otros dos libros fueron escritos en un buen griego, casi sin faltas, el Apocalipsis tiene barbarismos y hasta solecismos.

Los argumentos de Dionisio no eran realmente decisivos, ya que él no consideró los factores de concordancia, en especial el carácter hebraico subyacente en el lenguaje de ambos escritos y el hecho de que el Apocalipsis es totalmente diferente de las otras obras con que se lo comparaba. Dionisio no propuso que se le quitase al libro su rango de Escritura, puesto que él consideraba que era obra de alguna persona santa e inspirada. Logró sin embargo, sembrar semillas de desconfianza que llegaron a dar fruto en una desvalorización del Apocalipsis en varias regiones del oriente durante los años subsiguientes.

El más notable entre aquellos que fueron influenciados por Dionisio fue Eusebio de Cesárea. Como Dionisio, él se oponía al quiliasmo, cosa que se revela en su actitud hacia Papías. Al clasificar los escritos del Nuevo Testamento, Eusebio hizo algo curioso con el Apocalipsis, ya que lo colocó tanto entre los libros reconocidos como entre aquellos que eran espúreos, en vez de clasificarlo con los libros en disputa. Con respecto a esto, Stonehouse hace la siguiente observación: "Ahora bien, esta actitud vacilante sólo puede significar que Eusebio estaba en desacuerdo con la iglesia. Personalmente, él está muy dispuesto a clasificarlo con los libros falsos, pero por deferencia a su aceptación como canónico no sólo en el occidente sino también por los principales maestros del oriente, incluyendo a Orígenes, él lo coloca también entre los libros fuera de disputa".[6] Queda en claro, entonces, que esta influyente figura se permitió colocarle al Apocalipsis un signo de pregunta por razones dogmáticas.

La iglesia de Capadocia estaba dividida en su actitud hacia el Apocalipsis; Basilio y Gregorio de Nisa lo aceptaban como Escritura, pero Gregorio Nacianceno y Anfilocio lo omitieron de su lista de los libros del Nuevo Testamento. Cirilo de Jerusalén lo excluyó tanto de la lectura pública como de la privada en su distrito. En Antioquía, donde el Apocalipsis había disfrutado de aceptación durante el segundo siglo, ahora fue puesto de lado. Crisóstomo, que había trabajado en Antioquía antes de ir a Constantinopla, no hizo uso del mismo en sus escritos. La omisión del libro del canon de la iglesia siriaca puede explicarse en parte por la

[6]N. B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church,* p. 133.

barrera del lenguaje y por su limitada relación con las zonas griegas y latinas de la iglesia, pero también es posible que el contenido del Apocalipsis, interpretado por ardientes quiliastas, les llegase a ofender.[7]

La inversión de este rumbo negativo en el oriente fue causada por Ata-nasio, obispo de Alejandría por más de 40 años durante el siglo IV. Su amplio conocimiento de la iglesia en general le dio noción de la alta estima de que gozaba el Apocalipsis, en especial en el occidente, por lo que él lo apoyó sin dudar, incluyéndolo en su lista (en el año 367), que es la primera que muestra exactamente los libros que tiene el canon ratificado por el Tercer Concilio de Cartago y mantenido a lo largo de los siglos subsiguientes.

FORMA Y BOSQUEJO DEL CONTENIDO

Dentro del reducido marco de los primeros seis versículos esta obra es designada como un apocalipsis (1:1), como una profecía (1:3), y como una epístola (1:4-6; cf. 22:21 como conclusión epistolar). Es un escrito de carácter apocalíptico en lo que tiene que ver con su contenido, una profecía en su espíritu y mensaje, y una epístola en su forma.[8] El Apocalipsis respeta la metodología apocalíptica, pero la pone al servicio de una ge-nuina profecía.

El prólogo (1 : 1-8) es seguido por la descripción que Juan hace de su situación en la isla llamada Patmos y de su entrada en el estado extático, en el cual él recibe la visión del Cristo glorificado (1:9-20). En nombre de Cristo y por orden suya, él escribe cartas a las siete iglesias de Asia (2: 1 — 3:22). Estas cartas siguen un patrón definido. Cada una tiene una descripción del Señor, habitualmente tomada de la visión inicial, una evaluación de la iglesia junto con una alabanza o censura (o ambas), una palabra de advertencia en los casos necesarios, y una promesa al que venciere.

La escena pasa de la tierra al cielo y a una visión de Dios sentado en su trono en majestad y santidad (4:1-11), a la cual sigue inmediatamente una visión del Cordero y del rollo del libro sellado (5:1-14). Este rollo es de importancia capital para el resto del Apocalipsis, ya que todo lo que sigue es el desenvolvimiento de lo que allí está contenido. El Cordero es el único habilitado para discernir la voluntad de Dios respecto al futuro y para ejecutarla. Juan no lee el contenido del rollo sellado a medida que se van abriendo los sellos uno por uno, sino que los "ve" (6:1 — 8:1). Después del sexto sello hay una visión algo parentética de los 144.000 sellados de entre los hijos de Israel, y de la gran multitud de cada nación que emerge de la gran tribulación. Interludios de este tipo interrumpen las se-

p. 138.

[8]Zahn *(Introducción,* III, 390) observa que ya que no se habla más a los lectores después de 1:9, la forma epistolar "tiene meramente la intención de expresar de un modo claro que el relato ha sido escrito especialmente para ciertos lectores definidos".

cuencias de eventos de este libro y son un rasgo importante del mismo. El lector, por así decirlo, es llevado detrás de las bambalinas para ver algo que le ayudará a tener una correcta perspectiva y que enriquecerá su comprensión del drama en su totalidad.

El séptimo sello, debe notarse, no tiene contenido, o más bien abarca dentro de sí la próxima fase de la revelación, las trompetas (8:1-2). En tanto que los sellos tienen un fuerte parecido a las predicciones del Señor en Mateo 24 y afectan a los hombres muy directamente, las trompetas son similares a las plagas de Egipto que se registran en Éxodo, y afectan a los hombres mayormente en términos de su medio ambiente. Incluida dentro del ámbito de las trompetas (8:2 y 11:18) hay una sección que describe la fidelidad de Dios al dar un testimonio tardío especial a Israel (11:1-13).

La próxima unidad (12:19—14:20) es algo heterogénea. *Comienza* con una descripción del templo celestial y de su arca, como si quisiera transmitir la recordatoria de que el cielo está actuando en una fidelidad de pacto para con lo que sucede en la tierra, a pesar de las apariencias. Se presentan aquí las escenas adicionales de la mujer y su niño, de la guerra angélica en el cielo, de la bestia que surge del mar y de la bestia de la tierra, del Cordero y de los 144.000, y de los ángeles con sus hoces.

Las siete copas o receptáculos contienen la ira de Dios (15:1—18:24). Con el derramamiento del contenido de estas copas, la acción directa de Dios contra un mundo impenitente es retratada en términos espeluznantes. Existe cierta similitud para con las descripciones detalladas bajo las trompetas, pero el juicio es más severo. Se incluye aquí la destrucción de Babilonia, la ramera, por parte de la bestia.

La escena está ahora lista para las siete últimas cosas (19:1—22:5). Estas incluyen la venida del Señor desde el cielo, la cena de las bodas del Cordero, el encadenamiento de Satanás, el reinado de los mil años, el conflicto final con las naciones hostiles incitado por Satanás, el juicio final, y el nuevo cielo y la nueva tierra. Al final de todo esto viene el epílogo (22:6-21).

Hay dos observaciones que deben hacerse respecto a la estructura. Los sellos, trompetas y copas, que entre sí abarcan la gran porción central del Apocalipsis, no siguen una secuencia cronológica. Más bien, a cada serie se la concibe como si se moviese hasta llegar al final de la tribulación, la que a su vez da lugar a la segunda venida y a lo que le sigue (cf. 10:7). Segundo, en varios lugares se anuncia el fin como si fuese ya un hecho consumado, pero nada sucede y el drama continúa (11:15; 12:10; cf. 7:14-17). Desde el punto de vista divino, la victoria está asegurada y puede ser anunciada como si ya hubiese sucedido.

CARA CTERISTICAS

(1) Este es el libro bíblico del fin de los tiempos por excelencia. Este

énfasis en las últimas cosas está presente aquí y allá en diferentes partes del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero no del modo concentrado, sostenido y comprensivo en que aparece en el Apocalipsis. Todo lector siente lo apto de que un libro tal esté en la posición que ocupa, al fin de las Escrituras y tratando principalmente de la consumación de los tiempos.

(2) Es un libro misterioso, lleno de enigmas para el lector moderno. Pero esto no significa que tal era el caso para los lectores que lo leyeron a fines del primer siglo. Su mensaje tenía que ser transmitido a través de símbolos y de ocultas alusiones debido, al menos en parte, al peligro de represión por parte de un régimen romano arrogante y sin piedad que amenazaba perseguir a la iglesia.

(3) Es un libro polémico, que desafía el orgullo y la impiedad de un gobernante que reclama para sí honores divinos, la infamia cumbre del paganismo. Frente a este jactancioso reclamo se coloca el mensaje de Aquél que es soberano de los reyes de la tierra (1:5), el Rey de reyes y Señor de señores (19:16).

(4) Es una obra dramática. Este rasgo corresponde a la naturaleza general del escrito apocalíptico, pero el arte aquí presente es incomparable. Stauffer encuentra muchos detalles que sugieren un contrapeso a, y vir-tualmente una parodia de ciertos aspectos de la adoración al emperador con todos sus adornos grotescos.[9]

(5) Un elemento notable es la acción recíproca que hay entre el cielo y la tierra. Este es un corolario del carácter visionario del libro. El cielo queda abierto ante el profeta. Lo que se decreta allí sucede en la tierra. Del mismo modo, lo que sucede en la tierra, trátese ya de los sufrimientos de los santos o de los actos injustos de hombres impíos, causa una reacción en el cielo. Cuando los juicios de Dios han finalmente cumplido su recorrido, el cielo desciende a la tierra en forma de una ciudad celestial.

(6) Hay un énfasis en la unidad y en la impiedad de las naciones. El espíritu de Babel vive nuevamente en ellas, como también el espíritu de una oposición determinada contra Dios y de su ungido (cf. Sal. 2). Tras esta rebelión en contra del Altísimo está la febril incitación del maligno, que siente que le queda poco tiempo.

(7) A pesar de su preocupación con el juicio y con la calamidad, este libro da amplio espacio a la adoración y a la alabanza. Los ángeles, representantes de la creación, y los redimidos se unen para alabar a Dios y al Cordero. El lector se siente casi abrumado por la impresión causada por los inmensos números de participantes y por el entusiasmo de su adoración.

(8) Se hace un uso prolífico de los números. Este es un rasgo común a los escritos apocalípticos. El escritor favorece especialmente el número 7, del cual hay más de 50 menciones.

[9]E. Stauffer, *Christ and the Caesars,* pp. 179-191.

(9) Hay extensas secciones del texto que tienen un carácter rítmico, compartiendo en este respecto un rasgo de los profetas del Antiguo Testamento. Las versiones modernas frecuentemente imprimen secciones del texto como verso más que como prosa.

(10) Se hace frecuente uso del Antiguo Testamento. Swete ha calculado que de los 404 versículos del texto del Apocalipsis, 278 contienen referencias a las Escrituras judías.[10] Se recurre con mayor frecuencia a los Salmos, Isaías, Ezequiel, Zacarías, y Daniel. A pesar de depender tanto de Daniel, el nombre del profeta no es mencionado ni una sola vez. Tampoco existe una cita formal de ninguna fuente del Antiguo Testamento como Escritura. En este respecto el Apocalipsis contrasta con los Evangelios. Swete observa que el escritor del Apocalipsis frecuentemente mezcla dos o más contextos veterotestamentarios, y que trata estos materiales de un modo original: "Si bien se mantiene en una relación constante para con los antiguos escritos apocalípticos, las descripciones que San Juan hace de lo invisible y del futuro son verdaderas creaciones, la obra del Espíritu de la profecía sobre una mente llena del saber de la antigua revelación y sin embargo libre para llevar sus recuerdos a campos nuevos y más amplios de iluminación espiritual"."

El escritor puede muy bien haber conocido algunos de los apocalipsis judíos, pero no muestra depender de ellos. El acuerdo terminológico que pueda existir no apunta a esta o a aquella obra, sino a un fondo común de expresiones apocalípticas.[12]

(11) Las irregularidades gramaticales son más comunes aquí que en cualquier otra parte del Nuevo Testamento.[13] Una explicación superficial sería que el escritor era inepto en el uso del idioma griego, pero esta explicación difícilmente sirve, ya que en otras instancias, a veces aun en el contexto inmediato, él demuestra estar totalmente compenetrado del uso de las construcciones correctas (p.ej. 1:4). Esto parecería hacer insostenible la opinión de Westcott de que cuando el libro fue escrito el escritor todavía no dominaba el griego. Tampoco es posible sostener que a pesar de escribir en griego, el escritor demuestra deliberadamente su desprecio por este medio lingüístico haciendo violaciones obvias del buen estilo. Esto ofendería innecesariamente a sus lectores. Torrey insiste en que las irregularidades reflejan un original arameo, del cual la presente obra es una traducción. El las compara a las peculiaridades que aparecen en la traducción griega de Aquila del Antiguo Testamento.[14] El uso del

[10]H. B. Swete, *op. cit.*, p. cxl.

»/Wd., p. clv.

[12]Charles da una lista de dieciocho pasajes "que dependen de, o que son paralelos a, pasajes en los escritos pseudoepigráficos judíos" *(The Revelation of Sí. John, ICC, \,* Ixxxii-Ixxxiii).

[13]Puede encontrarse una lista de los ejemplos en el libro de C. C. Torrey, en *Documents of I he Primitive Church,* p. 158.

[14]*lbid., p.* 161.

pronombre redundante (p.ej., 7:9) y del adverbio reduntante (p.ej. 12:6) parece deberse a una influencia semítica, como quiera que esta influencia se defina. Es probable que no haya ninguna explicación única que sea adecuada para dilucidar todos los solecismos, aunque no cabe duda de que algunos de ellos son deliberados. Así, por ejemplo, es bastante evidente que en 1:4 el escritor considera al título divino indeclinable. El nominativo es más fuerte que un caso oblicuo que hubiera correspondido. Quizá pueda darse cierto crédito, entonces, a la opinión de que las irregularidades se pueden explicar en base a las circunstancias de la redacción —"cuando estaba solo en Patmos, en aparente apuro, con gran excitación debido a las visiones, con un complicado estilo apocalíptico, y posiblemente sin una revisión cuidadosa de los detalles lingüísticos".[15]

INTERPRETACION

No sorprende que un libro como el Apocalipsis haya dado ocasión al surgimiento de diferentes escuelas de interpretación en el esfuerzo por comprenderlo. De éstas es necesario mencionar solamente cuatro, puesto que ellas incluyen los puntos de vista de casi todos aquellos que se han ocupado seriamente del problema hermenéutico.[16] El campo del debate se encuentra principalmente en los capítulos centrales, ya que los capítulos 1 al 3 se refieren obviamente a condiciones de la época de redacción, y la sección final, con su descripción del estado perfecto y eterno, corresponde con la misma claridad al futuro.

(1) El punto de *vista preterista.* Esta escuela de interpretación sostiene que debe entenderse la mayor parte del material como una referencia al período en el cual el libro fue escrito. El escritor está describiendo la lucha que está a punto de librarse entre la iglesia y el estado romano. En ella este último tratará de destruir a la iglesia a través de la persecución. Este enfoque tiene su punto fuerte en que cuando se interpreta el Apocalipsis de este modo, el mismo se vuelve inmediata y totalmente relevante para la vida y luchas de la iglesia primitiva. Enfrenta, empero, el problema de que muchas de las cosas anunciadas en el libro no llegaron a cumplirse en dicha época. Beckwith francamente admite esto: "La predicción de la cercana caída del poder mundial romano, la gráfica descripción de la destrucción de la ciudad imperial, la ascensión al trono de un tirano mundial semidemoníaco (el anticristo) que pronto sería destruido, y el establecimiento inmediato sobre la tierra del reino milenario de los mártires con Cristo, son predicciones que la historia no ha verificado".[17]

[15]A. T. Roberton, *Epochs ¡n Ihe Life of the Apostle John,* p. 201.
[16]No hacemos aquí esfuerzo alguno por bosquejar la historia del estudio del Apocalipsis en la historia de la iglesia. Esta información puede hallarse en I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John,* pp. 319-334; Swete, pp. ccvii-ccxvi; E. B. Elli(ott, *Horae Apocaliplicae,* IV, 275-363.
[17]1. T. Beckwith, *Apocalypse,* pp. 300-301

(2) El punto de vista *historicista.* Este trata de interpretar los materiales en términos de la historia de la iglesia, identificando diversos elementos de las visiones con importantes movimientos y eventos que van desde la era apostólica hasta los tiempos presentes. Este modo de abordar el problema sufre de subjetividad, cosa que puede verificarse claramente a través de un reconocimiento de la variedad de identificaciones mantenidas por los exponentes de este método. En principio es dudoso que el Espíritu de Dios estuviese interesado en darle a la iglesia apostólica una descripción bastante detallada de los eventos que estaban más allá de su propio tiempo, y que tenían sólo una remota incidencia en la consumación de los tiempos. Pretender encontrar en la visión una descripción de eventos tales como el surgimiento del Islam, la usurpación del papado, la Reforma, las grandes guerras europeas, o identificar con figuras descritas en el libro a personajes históricos bien conocidos— éstas y muchas pesquisas similares proceden todas de una total falta de comprensión del carácter de la profecía".[18]

(3) El punto de *vista futurista.* Este enfoque considera que los capítulos centrales detallan los eventos del fin de los tiempos que llevan hacia el regreso de Cristo, y que están íntimamente relacionados con el mismo. Existen diferencias entre los futuristas, sin embargo. Hay quienes opinan que la orden que se da a Juan: "Sube acá" (4:1), marca la remoción de toda la iglesia de la tierra (el rapto de los santos). Esto va frecuentemente vinculado con la idea de que las cartas a las siete iglesias describen diferentes etapas de la historia de la iglesia, de modo que en realidad no hay una amplia brecha en el libro entre la era apostólica y el fin de los tiempos, aunque los eventos que suceden en el mundo como tal son pasados por alto. Esta interpretación es apoyada por la observación de que la palabra "iglesia" no aparece en el libro después del capítulo 3, a excepción de la mención única y final que aparece en el epílogo (22: 16). De allí se llega a la conclusión de que la iglesia será librada de la experiencia de pasar por la gran tribulación de la que se ocupan los capítulos centrales de este libro.

Otros futuristas tienen un enfoque nodispensacional, interpretando que la orden que se da a Juan en 4:1 es aplicable solamente a la perspectiva del escritor mismo. El panorama celestial de los capítulos 4 y 5 difícilmente pueda ser fijado temporalmente, y los sellos pueden referirse en su mayor parte a visitaciones divinas de una naturaleza más o menos extraordinaria que suceden durante el curso de los siglos en su totalidad (cf. Mt. 24:6-8). Con la mención de la gran tribulación del capitulo 7, sin embargo, se llega al fin de los tiempos, en concordancia con las enseñanzas de Cristo en Mateo 24:29-30.

El punto de vista general de los futuristas encuentra apoyo en la siguiente consideración, bien expresada por M. C. Tenney: "No importa como interprete uno los símbolos, el hecho es que la acción del libro se

., p. 303

mueve hacia, e incluye, el juicio final de la tierra y el establecimiento final de la ciudad de Dios. Dado que los eventos llevan a este fin en rápida sucesión, uno puede razonar en reverso y decir que la mayor parte de estos eventos deben ser todavía futuros, dado que la consumación con la cual los mismos son relacionados no ha llegado a cumplirse todavía y que los símbolos parecen requerir una rápida sucesión de hechos más que un proceso prolongado".[19]

(4) El punto de vista *idealista* o *espiritual.* Este enfoque evita los problemas que surgen del cumplimiento preciso de las representaciones simbólicas del libro mantenido que el ropaje apocalíptico tiene solamente la intención de describir la lucha sempiterna entre el reino de Dios y las fuerzas del mal desplegadas contra él. De allí que lo que se trata de hacer es enfatizar los principios básicos más que los hechos históricos, y de fortalecer la iglesia a través de su peregrinar por el mundo con la promesa de la victoria final para la causa de la justicia. Sin duda muchos han sido traídos a este punto de vista como avenida de escape a las perplejidades que plagan a los otros puntos de vista.

Frente a una gran diversidad de opinión, uno se ve obligado a buscar algún principio que pueda servir como agente correctivo y también como guía positiva. Un principio tal es la observación de que muchos eventos anunciados durante el curso de la historia de la salvación sirvieron no sólo para apuntar a eventos inminentes de la historia sino también para preparar el camino para el cumplimiento más remoto de los propósitos de Dios en Cristo.[20] Aplicando esto a nuestro tema presente, el Dr. Piper escribe lo siguiente: "El libro de Apocalipsis... puede interpretarse de un modo histórico y de un modo escatológico. Muchos de los modernos amantes del libro pasan por alto, sin embargo, que el cumplimiento histórico de profecías no es en sí mismo su cumplimiento escatológico".[21] Sobre esta base la iglesia primitiva bien podía ver en la bestia de Apocalipsis 13 la terrible amenaza del poder perseguidor del estado romano, y la iglesia de los días posteriores también tendría derecho a verla como una figura siniestra del fin de los tiempos.

PENSAMIENTO TEOLÓGICO

En algunos de los manuscritos del Apocalipsis Juan es llamado "el teólogo" (ο θεολογοζ) Es cierto que este término puede significar portavoz de la deidad, especialmente en una situación que tiene que ver con misterios. Pero el otro significado también ocurre y si esto es aceptado como la intención de la iglesia al utilizar dicho título, se debe encontrar cierta base para ello en el Apocalipsis, como también en los otros libros que se le atribuyen a Juan.

[19]M. C. Tenney, *Interpreting Revelation*, p. 142.
léanse las observaciones de Otto Piper, *God in History*, p. 24.
[21]/¿>iW., p. 13.

(1) La doctrina de Dios es fuertemente expresada en términos de Creador, Protector de su pueblo, y Juez. El es el Todopoderoso que mantiene una mano firme sobre el curso de la historia. Swete observa los vínculos que existen con la revelación veterotestamentaria de Dios—"El *Yo Soy* del Éxodo, el *Santo, Santo, Santo,* de Isaías , el *Jehová el Señor* de Eze-quiel, el *Dios del cielo* de Daniel".[22] No es presentado verbalmente como el Dios de amor (aunque véase 21:3-4), lo cual se debe probablemente a la preocupación con el tema del juicio. Su paternidad es mencionada varias veces pero en relación con el Hijo. Su excelencia intrínseca y sus poderosos hechos demandan alabanza, honor y gloria universales.

(2) La cristología es muy rica en nombres y títulos y lo que éstos transmiten. El nombre Jesús aparece varias veces solo. Jesucristo (1:1), Señor Jesús (22:3) y Señor Jesucristo (22:21), son otras formas de identificación. Este es el Hijo de Dios (2:18), el Verbo de Dios (19:13), y es llamado repetidamente Cordero, lo cual sirve para traer a la memoria su sacrificio (5:6). Otros títulos son el Amén, el testigo fiel y verdadero (3:14), el Santo, el Verdadero (3:7), el principio de la creación de Dios (3:14), el primogénito de los muertos (1:5), el que vive (1:18), la raíz y el linaje de David (22:16), la estrella resplandeciente de la mañana (22:16), el león de la tribu de Judá (5:5), el Rey de reyes y Señor de señores (19:16).

No se hace verdadero lugar a la vida de Jesús sobre la tierra. En 12:5 el nacimiento es seguido inmediatamente por la ascensión. Sin embargo, su prueba y triunfo sobre la tierra son indicados en 3:21 y específicamente su obra de redención del pecado (1:5). Su resurrección queda implícita en 1:5-8, y su regreso es prometido en 1:7 y luego descrito en 19:llss. El tiene las llaves de la muerte y del Hades (1:18).

Como en el cuarto Evangelio, la subordinación para con Dios el Padre (3:12) es equilibrada por medio de una igualdad con él. Esta última relación es descrita de varios modos. Ambos llevan el título Alfa y Omega (1:8; 22:13); a ambos se les adjudica la salvación (7:10); los mártires resucitados son sacerdotes para con ambos (20:6); ambos son adorados (4-5); tienen un trono en conjunto (22:1,3); la ira procede de ambos (6:16); ambos comparten el reino como iguales (11:15; 12:10); y ambos son el templo de la santa ciudad (21:22).

El amor de Cristo por los redimidos es expresado en 1:5 y es sugerido a través de su relación con la esposa (19:7).

(3) El Espíritu Santo aparece principalmente en tres papeles: como aquel que induce la experiencia extática del profeta (1:10; 4:2; 17:3; 21:10); como revelador y maestro (2:11,17,29; 3:6,13,22; 14:13: 19:10); y como testigo de Jesucristo junto con la iglesia (22:17; cf. Jn. 15:26-27).

Las alusiones a los siete espíritus (1:4; 4:5; 5:6) presentan dificultades. ¿Se trata acaso de referencias al Espíritu Santo? (La RV 60 y la Nueva

[22]Swete, *op. cit.,* p. clix.

Biblia Española no escriben la palabra con mayúscula). La asociación con Dios y Cristo en 1:4 apunta en tal dirección.[23]

(4) El ámbito del mal recibe una atención considerable en este libro. Las referencias al maligno son frecuentes. De él se habla como el diablo y Satanás, el dragón, la serpiente antigua (20:2). Su oposición a Dios y a su propósito (12:1-6), como también a la iglesia (3:13,24), su papel como engañador del mundo (12:9) y como instigador de la rebelión contra Dios (20:8), son algunos de los puntos más importantes.

El conflicto es de proporciones cósmicas (12:7), si bien la tierra es el campo de lucha principal. Detrás de los gobiernos impíos está el poder de Satanás (13:2), usurpando cobardemente la adoración que los hombres debieran rendirle sólo a Dios (13:4). Pero su poder no es absoluto; sus horas están contadas (12:12) y su perdición es segura (20:10).

No se encuentra aquí el uso de la palabra "mundo" con un sentido ético, que es uno de los rasgos más notables del cuarto Evangelio. Si bien la palabra aparece tres veces, en ninguno de los casos tiene el sentido ético. En su lugar el escritor utiliza frecuentemente la expresión: "los moradores de la tierra", designando así a aquellos que se oponen a Dios y a sus planes y persiguen a sus santos (11:10, *pássim).* Estos se dan por satisfechos con el punto de vista terrenal y con el proceder humano.

(5) La enseñanza respecto a la iglesia, si bien no muy desarrollado, es aleccionadora. Elementos importantes que aquí se destacan son su unidad (lo que el Espíritu le dice a una iglesia se lo dice a todas), su control por parte del resucitado Hijo de Dios (1:13,16,20), su militancia al resistir los esfuerzos por destruir su lealtad a Cristo y silenciar su testimonio, y su triunfo y gloria finales. El sacerdocio universal de los creyentes sirve para unificar a la iglesia y para darle fuerza durante su peregrinación (1:16).

ESCRITOR

El libro mismo lleva el nombre de Juan como escritor (1:1,4,9; 21:2; 22:8), pero no lo identifica explícitamente de ningún otro modo. La tradición, como hemos visto, afirma que se trata del apóstol del Señor, el discípulo amado. El testimonio de Justino es especialmente importante, vista su propia residencia en Efeso, como también lo es el de Ireneo, debido a su temprana residencia en Asia y sus contactos allí. También Polí-crates, un obispo de Efeso del segundo siglo, menciona la posición de Juan como mártir y maestro, a más del hecho de que él descansa en Efeso.[24] Esto es útil, puesto que el Juan del Apocalipsis es alguien que tiene un ministerio y un lugar de liderazgo indudable entre las iglesias del Asia, como lo demuestran claramente los primeros tres capítulos.

[23]Puede encontrarse un estudio de este asunto en Beckwith, *in loco.* . xxiv.
3-4.

Un respaldo adicional para la tesis de Juan como escritor se ha verificado recientemente a través del descubrimiento de una biblioteca gnós-tica en Xenoboskion, en Egipto. Uno de los documentos involucrados es el *Apocrifón de Juan,* del cual esta biblioteca tiene tres ejemplares diferentes. El autor se llama a sí mismo "Juan, el hermano de Santiago, que juntos son hijos de Zebedeo". El uso de Apocalipsis 1:19 pareciera involucrar la suposición por parte del autor de este documento, que Juan el apóstol era el escritor del Apocalipsis, y esto queda sustanciado por el modo en el cual él trata de imitar servilmente el estilo paratáctico de Juan. La fecha del Apocrifón puede ser fijada en las cercanías del año 150 d.C., o posiblemente antes.[25]

Ciertos parecidos entre el Apocalipsis y el cuarto Evangelio merecen ser tomados en consideración, si bien éstos serán considerados de peso solamente por aquellos que aceptan a Juan como el escritor del Evangelio.

(1) Logos, utilizado en un sentido personal, ocurre en 19:13, y en otras partes del N.T. solamente en Juan 1:1,14 y en 1 Juan 1:1.

(2) Cordero, como un título para Jesús, aparece unas 28 veces en el Apocalipsis y en Juan 1:29, 36 (donde se utiliza una palabra diferente para Cordero; Juan 21:55 utiliza la misma palabra que el Apocalipsis).

(3) La tendencia a utilizar el nombre de Jesús sin el artículo es común a ambos libros.

(4) Testigo y testificar se usan con frecuencia.

(5) La palabra "verdadero" *(áKr\QivóQ,* que aparece 13 veces en Juan y 10 veces en el Apocalipsis, aparece solamente 5 veces en el Nuevo Testamento fuera de los escritos juaninos.

(6) La palabra "vencer" (o conquistar), que se encuentra 16 veces en el Apocalipsis, aparece en Juan 16:33, como también 6 veces en 1 Juan, con solamente otras 3 apariciones en el resto del Nuevo Testamento.

(7) La palabra "habitar" (literalmente, la forma verbal del sustantivo "tabernáculo") aparece 4 veces en el Apocalipsis, y su único otro uso está en Juan 1:14.

(8) La expresión "fuentes de aguas de vida" o su equivalente se encuentra solamente en el Apocalipsis (7:17; 21:6) y en el cuarto Evangelio (Jn. 4:14; 7:38).2"

(9) La profecía de Zacarías 12:10 respecto a que el rey rechazado por Israel sería traspasado es citada en Apocalipsis 1:7 y en Juan 19:37. En ambos pasajes la misma palabra es utilizada para significar traspasar, una palabra que no aparece en la LXX del pasaje de Zacarías.

(10) En lo que tiene que ver con el vocabulario en general, Swete dice que de las 913 palabras que hay en el Apocalipsis, 416 ocurren en el Evangelio. Pero la mayoría de estas son palabras comunes y por lo tanto

-Wéase la nota por Andrew Helmbold en /VTS, 8 (Oct. 1961), 77-79.

:(lVéase el análisis que hace R. E. Brown en *The Scrolls and ihe New Testument,* ed. por K. Stendahl, pp. 199-200

no se puede confiar demasiado en ellas como parámetro para establecer la unidad de paternidad literaria.[27]

(11) Existe una correspondencia entre el Apocalipsis y el Evangelio que no se limita solamente a las palabras, sino que pertenece al ámbito de las ideas. La textura misma del libro exhibe una cercana afinidad para con el Evangelio. Westcott expresa el asunto de este modo: "La idea principal de ambos es la misma. Ambos presentan la visión de un conflicto supremo entre los poderes del bien y del mal. En el Evangelio esto es delineado principalmente a través de imágenes y visiones. En el Evangelio las fuerzas que se contraponen son tratadas bajo formas abstractas y absolutas, como luz y obscuridad, amor y odio; en el Apocalipsis bajo formas concretas y definidas: Dios, Cristo y la iglesia luchando contra el demonio, el falso profeta y la bestia. Pero en ambos libros Cristo es la figura central. Su victoria es el fin hacia el cual se mueven la historia y la visión en búsqueda de consumación. Su persona y obra son la base del triunfo, triunfo logrado a través de un aparente fracaso".[28]

(12) El escritor tiene un conocimiento íntimo de las iglesias de Asia, y un verdadero interés por ellas, tanto en lo que tiene que ver con su condición como sus necesidades, lo cual cuadra con el testimonio de la iglesia antigua de que el apóstol Juan residió en Efeso y ejerció supervisión sobre las iglesias de dicha zona durante los últimos años de su vida. Ram-say escribe lo siguiente: "Es una imposibilidad sicológica que estas cartas a las iglesias del Asia puedan haber sido escritas excepto por alguien que se haya sentido, y haya tenido derecho a sentirse, encargado de la superintendencia y supervisión de todas aquellas iglesias, investido con una autoridad sobre ellos que era absoluta y dada por Dios, dotado por un amplio conocimiento y solidaridad de una percepción de su naturaleza y circunstancias, capaz de entender la dirección en la cual cada una de ellas se iba desarrollando, y finalmente capaz de poner el foco en un momento de inspiración suprema—cuyo carácter nadie sino él podría entender o imaginar—todos los poderes que él poseía de conocimiento, de intelecto, del amor más intenso, de la responsabilidad más seria, de un sentir común con la vida divina, de una comisión recibida de su divino Maestro".[29] No se sabe de ningún otro Juan que poseyera estas calificaciones.

Por otra parte, aquellos que sostienen que Juan fue el escritor se ven obligados a reconocer que, en la medida en que ellos edifican su caso en base a las semejanzas que hay entre el Apocalipsis y el cuarto Evangelio, deben también enfrentar ciertas diferencias importantes entre ambos documentos. Charles piensa que solamente las variantes gramaticales son suficientes como para hacer de una paternidad común algo imposible.[30]

"Swete, *op. cit.*, p. cxxvii.

[28]B. F. Wescott, *The Cospel According lo Si. John*, pp. Ixxxiv-lxxxv.

[29]W. M. Ramsay, *The Letíers to the Seven Churches*, p. 80.

Estas incluyen los solecismos, el orden de las palabras, y una variedad de fenómenos tratados en el capítulo que tienen que ver con la gramática del Apocalipsis.[31] Hay además, otras objeciones que se han presentado en contra de Juan como escritor.

(1) Si bien el escritor da su nombre como Juan, y lo hace varias veces, en ninguna ocasión afirma ser un apóstol. Es probable que esto no debe considerarse como un problema demasiado serio, visto el tono de obvia autoridad que tiene la obra, especialmente en sus cartas a las iglesias. Si el apostolado del escritor no era cuestionado, no existe razón obvia para que fuese necesario mencionar su cargo.

(2) En apoyo a la objeción previa, se hace notar que el escritor menciona a los doce apóstoles como grupo (21:14) pero sin dar indicación alguna de su propia inclusión. Este es el mismo tipo de problema que uno enfrenta cuando se ocupa de la paternidad literaria de Efesios, vista la afirmación de que allí se hace de que la iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas (2:20). Por cierto que hubiese sido una cosa incómoda, si se supone que el escritor es un apóstol, hacer un aparte para indicar que él pertenecía a dicho círculo. Si bien la referencia no apoya la redacción por parte del apóstol, tampoco milita necesariamente en contra de ella.

(3) Se da credibilidad a los informes dispersos del martirio de Juan el apóstol. Este problema ya ha sido tratado en relación con la paternidad literaria del cuarto Evangelio. Charles ha sondeado a fondo los registros de la iglesia para aducir una lista de testigos lo más completa posible.[32] Uno debe calcular la posible influencia que Marcos 10:39 pueda haber tenido sobre el origen de tal tradición, y también contar con la posibilidad de confusión entre el apóstol Juan y Juan el Bautista. "En lo que respecta a martiriologías, el de Cartago menciona explícitamente a Juan el Bautista en el mismo día que a Santiago, de modo tal que parece probable que la mención de San Juan el hermano de Santiago en otras martiriologías en el mismo día se deba a una confusión entre los dos Juanes".[33] Si uno se ve obligado a elegir entre el testimonio adjudicado a Papías por Felipe de Side en una fecha muy tardía y el testimonio de Ire-neo, parecería precario preferir el primero al segundo.

Otros puntos de vista respecto al escritor de este libro incluyen una variedad bastante amplia de posibilidades.

(1) El Juan del Apocalipsis, cualquiera que sea su identidad precisa, fue alguien que perteneció al grupo juanino. A través de esta sugerencia se hacen comprensibles las semejanzas con el cuarto Evangelio. A Cull-mann, por ejemplo, le impresiona el modo en el cual la idea del templo recibe preponderancia tanto en el Evangelio como en el Apocalipsis, es-

., pp. cxvii-clix. [n]*lbid.,* pp. xlv-1. *"The Oxford Dictionary of the Christian Church,* p. 730a.

pecialmente en el pensamiento de que Dios y el Cordero constituyen el templo.[34]

(2) El autor puede haber sido Juan el presbítero. Fuera de la vaguedad y de la falta de certeza que hay en los informes de la iglesia primitiva respecto a tal persona (Dionisio de Alejandría sólo podía hacer referencia a esto como un rumor), existe el problema del consenso de la iglesia a favor del apóstol. ¿Cómo es que un cambio tal llegó a suceder? ¿Y cómo pudo ocurrir que una persona de tal prominencia (los capítulos 1-3 testifican de esto) pudo quedar condenado a un virtual olvido? Scott define bien la dificultad que plaga a esta teoria. "Postula la desaparición total de Juan el presbítero de la memoria de la iglesia del siglo II. Supone que este Juan era una personalidad tan grande que podía escribir estas cartas a las iglesias de Asia sin necesitar introducción adicional ni credenciales más allá de su simple nombre, y que sin embargo para mitad del siglo II ya se lo había olvidado; que aparte del Apocalipsis, o del Apocalipsis y el Evangelio, él no hizo ni dijo nada que fuese registrado ni en la memoria ni en la literatura de la iglesia primitiva, mientras que la paternidad literaria de éstas fue asignada a otro hombre".[35] En una vena similar, Guthrie escribe lo siguiente: "La teoría del Anciano parece sostenible si se supone que Juan el apóstol nunca vivió en Efeso, y que, erróneamente, a partir del principio del siglo II toda la iglesia supuso que sí".[36]

(3) Juan el profeta es el candidato propuesto por Charles. Este nota que el escritor se designa a sí mismo como profeta, y que sus dificultades en el manejo del griego favorecen su origen palestino. El podría haber venido de Galilea, donde los apocalipsis judíos eran bien conocidos y altamente apreciados. A favor de éste milita su obvio conocimiento de la literatura apocalíptica.[37] Pero por otra parte, no tenemos ninguna evidencia corroborativa de la existencia y de la actuación de un hombre tal, y la autoridad que él ejerce sobre las iglesias del Asia va bastante más allá de la que se atribuye a los profetas en el Nuevo Testamento.

(4) El Apocalipsis es una obra seudónima. Esta posibilidad es rechazada por Charles en base a que el reavivamiento del don profetice en la época del Nuevo Testamento hacía innecesario recurrir a la seudonimi-dad, como se vieran obligados a hacerlo los escritores de los apocalipsis judíos.

Es difícil llegar a una conclusión cierta respecto a quien sea el escritor de este libro. En caso tal corno éste, donde la evidencia externa apunta en una dirección y la interna apunta muy fuertemente en la otra, la erudición moderna tiende a seguir las guías del testimonio interno. Por otra parte, si el testimonio externo es sólido y temprano (el Apocrifón de Juan

[34]£T, 71 (Nov. 1959), 426.
[35]C. Anderson Scott, *Revelation* (The New-Century Bible), p. 44.
[36]Donald Guthrie, *New Testament Jntroduction: Hebrews to Revelarían*, p. 267.
[37]R. H. Charles, *op. cit.* p. xliv.

es importante para esto), puede ser una conclusión más sabia, en un caso así, y a pesar de los problemas que presenta la evidencia interna, honrar la tradición de la iglesia primitiva, en especial cuando se tiene en cuenta que la evidencia interna no es totalmente desfavorable a Juan como escritor de una obra.

UNIDAD

Ciertos fenómenos han llevado a algunos estudiosos a la conclusión de que ésta es una obra compuesta. El capítulo 11 implica que el templo de Jerusalén todavía está en pié, mientras que la bestia del capitulo 13 implica que el escritor de esta sección escribe durante la época de Domi-ciano, a fines del siglo. Las descripciones de lo que pareciera ser el mismo evento o grupo de eventos tiende a variar, como en las alusiones a los 144.000, sugiriendo una divergencia de paternidad literaria. Pero debería hacerse lugar a la posibilidad de considerar el mismo asunto desde perspectivas algo divergentes. Por cierto que la simetría de la obra sugiere su unidad. Es el mismo escritor el que escribe los capítulos iniciales y la sección final, donde permite que su nombre aparezca nuevamente. Hay interludios que irrumpen aquí y allá, pero son parte del plan de la obra. Ciertos pasajes aislados podrían presentar dificultades, pero esto no quiere decir que deban ser asignados a otras fuentes. "Dado que.. .los párrafos que parecen oponerse a la unidad son de un tipo tal que no podrían ser considerados en general como documentos originarios que tuviesen existencia propia aparte de un contexto más amplio, y dado que existe en la obra... una secuencia claramente dramática cuando se la toma en su totalidad, la teoría de una mera colección de documentos independientes es inconcebible".[38]

TRASFONDO Y FECHA

Es fácil de comprender que así como el pueblo hebreo durante el período intertestamentario—al haber poco en los eventos corrientes que le animasen a pensar que pronto vendría un día mejor—comenzó a colocar más y más sus esperanzas en una intervención divina dramática de un corte apocalíptico, del mismo modo la comunidad cristiana, bajo la presión de una incipiente persecución imperial que probablemente aumentaría en vez de disminuir, volviese sus ojos hacia el cielo en anticipación de una manifestación de poder divino que sería al mismo tiempo un juicio y una liberación. Pudo hacer esto más fácilmente puesto que el Señor ya había aparecido sobre la tierra y que por su obra redentora había colocado las bases para su promesa de una segunda venida. ¿Cuáles eran, entonces, las condiciones específicas que reinaban cuando se escribió el Apocalipsis de Juan? ¿Puede fijarse la fecha con alguna confianza?

3»1. T. Beckwith, *op. cil.,* p. 218

Hay dos periodos para el origen del Apocalipsis que han logrado considerable apoyo de parte de los expertos, y sólo éstos dos necesitan ser considerados. Uno es el reino de Domiciano, en especial su última parte, alrededor del año 96. Son varias las consideraciones que se proponen a su favor.

(1) Esta era la idea que por lo general tenía la iglesia antigua. Al referirse al Apocalipsis, Ireneo dice: "Fue visto no hace mucho, casi en nuestra propia generación, a fines del reino de Domiciano".[39] Otro testimonio viene de Victoriano a fines del tercer siglo. "Cuando Juan dijo estas cosas, él estaba en la isla de Patmos, condenado a las minas por César Domiciano. Allí él vio el apocalipsis; y cuando más tarde envejeció, pensó que recibiría su liberación a través del sufrimiento; pero habiendo sido muerto Domiciano, él fue liberado".[40] Otros testimonios van en la misma dirección.

(2) Esta fecha concuerda con las condiciones de las iglesias en Asia según estas se reflejan en las cartas a las iglesias. Efeso ha dejado su primer amor. Sardis está virtualmente muerta. Laodicea es tibia. Para explicar esta declinación es necesario postular un considerable intervalo entre la fundación de las iglesias en los días de Pablo y la época de la redacción del Apocalipsis.

(3) Fue solamente durante el reino de Domiciano que la adoración al emperador en vida comenzó a ser promovida en Asia. La persecución bajo Nerón parece haberse limitado a Roma y no se originó por razones religiosas. Calígula insistió en la veneración de su imagen, pero el movimiento fue truncado por su muerte y no afectó a Asia de ningún modo, por lo que sabemos. Domiciano, sin embargo, que amaba que se lo llamase *dominus et deus*, encontró un apoyo especialmente cálido para su adoración en la provincia de Asia. La participación en la misma se transformó en una prueba de lealtad al imperio. La negativa a participar era base suficiente para preceder contra los recalcitrantes. Stauffer hace el siguiente comentario: "Domiciano fue el primer emperador que supo comprender que detrás del 'movimiento' cristiano existía una figura enigmática que amenazaba la gloria de los emperadores. El fue el primero en declarar guerra contra esta figura, y el primero también en perder dicha guerra—un anticipo de cosas por venir".[41] El Apocalipsis da testimonio del comienzo de los martirios.

(4) Laodicea aparece como una ciudad próspera (capítulo 3). Sin embargo, en el año 62, durante el reinado de Nerón, dicha ciudad fue destruida por un terremoto. Es cierto que la ciudad fue pronto reconstruida, pero debe permitirse cierto tiempo para su recuperación. Esto favorece la fecha de Domiciano.

^*Contra herejías,* V. xxx. iii. Cf., *HE* III. xviii. iii.
w*Commentary on the Revelation* 10:11. [41]E. Stauffer, *Christ and the Caesars, p.* 150.

Una fecha anterior fija el origen del Apocalipsis entre los años 68 y 70, ya sea al final del reinado de Nerón o después. Hay varias cosas que pueden ser propuestas a su favor.

(1) A Jerusalén se la menciona (capítulo 11) como si todavia estuviese en pie. Además, un evento de tal magnitud como la caída de la ciudad sería por cierto resaltada en el Apocalipsis si hubiera ocurrido.

(2) Se apela a las afirmaciones que se hallan en el capítulo 17:9-11 que dicen que cinco reyes han caído, uno es, y el otro aún no ha venido. La bestia que era, y no es, es también el octavo y es de entre los siete. Al usar un lenguaje tal, se piensa que Juan ha adoptado la corriente leyenda respecto a Nerón, de que él no murió realmente sino que aparecería en el oriente y afirmaría su poder. Varios impostores trataron de sacar provecho de esta leyenda. Hay una opinión generalizada de que Galba es la sexta figura, y que el libro debe haber sido escrito durante su reinado, que siguió al de Nerón y que duró solamente unos pocos meses.

(3) Se aduce confirmación a favor de esta posición en base al número de la bestia (Ap. 13:18). Es opinión generalizada que éste es un ejemplo de gematría, y que los números quieren decir Nerón César escrito en caracteres hebreos (en vez de griegos o latinos); el valor numérico de las letras dan exactamente el total requerido de 666.[42]

(4) Se piensa que una fecha temprana concuerda con el carácter tosco del griego del Apocalipsis. Esto fue enfatizado por el trío de Cambridge —Westcott, Lightfoot, y Hort.

(5) En su *Quis Dives Salvetur,* Clemente de Alejandría coloca el relato respecto a Juan y al jefe de los ladrones después del regreso de Juan de la isla de Palmos y presenta al apóstol lo suficientemente vigoroso como para correr tras el joven.

(6) El Canon de Muratori afirma que Pablo, imitando el ejemplo de su predecesor, Juan, escribió a siete iglesias solamente, indicándolas por nombres. Esta es una afirmación extraña si lo que se quiere afirmar es una precedencia cronológica, y que en realidad colocaría la fecha del Apocalipsis considerablemente antes del tiempo de Nerón. Es posible que la intención sea indicar que Pablo llegó tardíamente al rango apostólico, de modo que esto no tiene relación con nuestro problema.

Aunque adoptar la fecha más temprana sería sin duda ventajoso desde el punto de vista de la paternidad juanina, ya que permitiría una mayor facilidad en el manejo del griego para cuando se redactase el Evangelio, la mayor parte de la evidencia parece favorecer la fecha de Domiciano.

[42]Stauffer, que favorece la fecha de Domiciano, piensa que se llega mejor a 666 totalizando las abreviaciones del nombre imperial oficial. Asi es que A. KA. DOMET. SEB. GE. (que hemos transliterado aquí de los términos griegos) quiere decir AUTOKRATOR KAISAR DOMETIANOS SEBASTOS GERMANIKOS, y llega al total deseado. El escribe lo siguiente: "Este es el nombre oculto en la cifra 666, que durante tantos años ha causado tanto devanarse de sesos". *Ibid., p.* 179.

LECTORES

El libro está dirigido a las siete iglesias que están en Asia (1:4). Dado que otros centros de la provincia tales como Colosas, Hierápolis y Troas tenían comunidades cristianas, debe haber cierta razón para la elección de estas siete. Ramsay encuentra la respuesta en la posición estratégica de las iglesias a las que se dirige el libro. "Las siete ciudades están todas sobre la gran ruta circular que unía la parte más populosa, rica e influyente de la provincia, la región centro-occidental".[43] La intención del escritor era, presumiblemente, que estas iglesas actuaran como centros para la transmisión del Apocalipsis a otros grupos. No cabe duda que la obra era para la iglesia toda, especialmente cuando se toma en cuenta que la descripción que en ella se hace de la inminente persecución tiene alcance mundial.

PROPOSITO

Vista la naturaleza del libro como profecía, cabe esperar que la información que se da respecto al futuro no es para satisfacer la curiosidad sino para fortalecer la iglesia, para inculcar resistencia para traer consolación a los santos que sufren. En tanto que los apocalipsis judíos trataban de traer un rayo de esperanza en medio de días oscuros, el Apocalipsis no solamente hace eso sino que también trasunta un celo ético que está ausente en sus predecesores. Juan es solícito en insistir que sus lectores guarden las cosas que están escritas en su profecía (1:3; cf., 22:11-12).

VALOR

El Apocalipsis aporta el toque final al panorama total de la historia bíblica. La tragedia del Edén está en el trasfondo, pero es sorbida en victoria. El gran engañador es prescrito, la maldición es desvanecida, los hombres tienen acceso al árbol de la vida, el jardín hace lugar a la ciudad celestial, que es lo suficientemente espaciosa como para albergar las mi-riadas de redimidos. Aquí vislumbramos en la ciudad de Dios la vindicación de los propósitos del Altísimo, y la bienaventuranza eterna del hombre. Nada puede servir mejor a la iglesia como mapa y brújula durante los días de tensión y dificultad. Nada mejor para traer alivio a las heridas o para mantener perennemente encendida su esperanza en el Dios vivo.

«W. M. Ramsay, *op. cit.,* p. 183.

BIBLIOGRAFÍA

Beckwith, I. T., *The Apocalypse of John.* Nueva York: Macmillan, 1919.

Bousset, W. *The Antichrist Legend.* Londres: Hutchinson, 1896.

Caird, G. B., *A Commentary on the Revelation of Sí. John the Divine, HNTC.* Nueva York: Harper & Row, 1966. Charles, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation ofSt. John (ICC), 2* vols. Nueva York: Scribner, 1920. Elliott, E. B., *Horae Apocalypticae*, 4 vols. quinta edición. Londres: Seeley, Jackson, y Halliday, 1862. Hort, F. J. A., *The Apocalypse of St. John I-II-IH*. Londres: Macmillan, 1908. Kiddle, Martin, *The Revelation of St. John (MNTC).* Nueva York: Harper, 1941.

Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes (HZNT).* Segunda edición. Tubinga: Mohr, 1953. Ramsay, W. M., *The Letters to the Seven Churches of Asia*. Londres: Hodder & Stoughton, sin fecha.

Scott, E. F., *The Book of Revelation.* Nueva York: Scribner, 1940. Scott, C. Anderson, *Revelation* (The New-Century Bible). Nueva York: Henry Frowde, sin fecha. Stonehouse, N. B., *The Apocalypse in the Ancient Church.* Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1929. Swete, H. B., *The Apocalypse of St. John,* tercera edición. Londres: Macmillan, 1917.

Tenney, M. C., *Interpreting Revelation.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Torrance, T. F., *The Apocalypse Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. Torrey, C. C., *The Apocalypse of John.* New Haven: Yale University Press, 1958. Zahn, T., *Die Offenbarung des Johannes*. Leipzig: A. Deichert, 1924.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

SOBRE INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

Bacon, B. W. *An Introduction to the New Testament.* Nueva York:
Macmillan, 1902. Barker, Glenn W., Lañe, William L., and
Michaels, J. Ramsey, *The
New Testament Speaks.* Nueva York: Harper & Row, 1969. Cartledge,
S. A., *A Conservative Introduction to the New Testament.
Grana* Rapids: Zondervan, 1938.
Clogg, F. Bertram, *An Introduction to the New Testament.* Tercera edición.
Londres: University of London Press, 1948. Davidson, Samuel, *An
Introduction to the Study of the New Testament.
2* tomos. Londres: Longmans, Green, 1868. Dibelius, Martin, *A Fresh
Approach to the New Testament and Early
Christian Literature.* Londres: Ivor Nicholson Watson, 1936. Enslin,
M. S., *Christian Beginnings.* Nueva York: Harper, 1938. Fransmann, M.
H., *The Word of the Lord Grows.* St. Louis: Concordia,
1961. Fuller, R. H., *The New Testament in Current Study.* Nueva
York:
Scribner, 1962. Goguel, M., *Introduction au Nouveau Testament.* 4
tomos. París: E.
Lerou, 1922-26.

Goodspeed, E. J., *An Introduction to the New Testament.* Chicago: University of Chicago Press, 1937. Goodspeed, E. J., *New Chapters in New Testament Study.* Nueva York:
Macmillan, 1937. Grant, R. M., *Hisíorical Introduction to the New Testament.Nueva*
York: Harper & Row, 1963. Guthrie, Donald, *The New Testament Introduction.* Chicago: Inter-
Varsity Press. The Pauline Epistles, 1961; Hebrews to Revelation,
1962. Heard, Richard, *An Introduction to the New Testament.* Londres: A. &
C. Black, 1950. Hunter, A. M., *Introducing the New Testament.* Segunda edición. Fila-
delfia: Westminster Press, 1957. Jones, Maurice, *The New Testament in the Twentieth Century.* Londres:
Macmillan, 1914. Jülicher, A. y Fascher, E., *Einleitung in das Neue Testament.* Tubinga,
1913. Kee, H. C. y Young, F. W., *Understanding the New Testament.* Engle-
wood Cliffs: Prentice-Hall, 1957. Klassen, William y Snyder, G. F., (editores), *Current Issues in New*
Testament Interpretaron. Ensayos en homenaje a Otto A. Piper.
Nueva York: Harper, 1962. Kümmel, W. G., *Introduction to the New Testament.* Nashville: Ab-
ingdon, 1966. Lake, Kirsopp y Lake, Sylva, *An Introduction to the New Testament.*
Nueva York: Harper, 1937. McNeile, A. H., *An Introduction to the Study of the New Testament.*
Segunda edición. Oxford: Clarendon Press, 1953. Michaelis, Wilhelm, *Einleitung in das Neue Testament.* Tercera edición.
Berna: BEG Verlag, 1961. Moffatt, James, *The Historical New Testament.* Edimburgo: T. & T.
Clark, 1901. ______________, *An Introduction to the Literature of the New*
Testament (Biblioteca Teológica Internacional). Nueva York:
Scribner, 1925. Moule, C. F. D., *The Birth of the New Testament.* Nueva York: Harper
& Row, 1962. Peake, A. S., *A Critical Introduction to the New Testament.* Londres:
Duckworth, 1909. Riddle, D. W. y Hutson, H. H., *New Testament Life and Literature.*
Chicago: University of Chicago Press, 1946. Rowlingson, D. T., *Introduction to New Testament Study.* Nueva York:
Mamillan, 1956. Salmón, George, *An Historical Introduction to the Study of the Books*

of the New Testament. Novena edición. Londres: John Murray, 1904.
Steinmueller, J. E., *A Componían to Scripture Studies.* Vol. I, General Introduction to the Bible. Vol. III, Special Introduction to the New Testament. Nueva York: Joseph F. Wagner, 1941 y 1943.
Tenney, M. C., *The New Testament: An Historie and Analytic Survey.* Grand Rapids, Eerdmans, 1953.
Wade, G. W., *New Testament History,* Segunda edición. Londres: Methuen, 1932.
Wikenhauser, Alfred, *New Testament Introduction.* Nueva York: Herder y Herder, 1960.
Zahn, Theodor, *Introduction to the New Testament.* 3 tomos. Edimburgo: T. & T. Clark, 1909.